اصول فقه شیعه

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

۴

بسم الله الرحمن الرحیم

اصول فقه شیعه

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

مرکز فقه الائمه الاطهار (علیهم السلام)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

اصول فقه شیعه جلد ۴

مشخصات کتاب

سرشناسه : فاضل موحدی لنکرانی، محمد، - ۱۳۱۰

عنوان و نام پدیدآور : اصول فقه شیعه: درسهای خارج اصول مرجع عالیقدر تشیع حضرت آیه‌الله العظمی فاضل لنکرانی دام ضله/ تقریر، تحقیق و تنظیم محمود ملکی اصفهانی، سعید ملکی اصفهانی

مشخصات نشر : قم: مرکز فقه الائمه الاطهار علیهم‌السلام، ۱۳۸۱.

مشخصات ظاهری : ج ۶

شابک : ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۲-۱(دوره) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۳-X(ج. ۱) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۴-۸(ج. ۲) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۵-۶(ج. ۳) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۶-۴(ج. ۴) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۷-۲(ج. ۵) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۸-۰(ج. ۶)

یادداشت : کتابنامه

عنوان دیگر : درسهای خارج اصول مربع عالیقدر تشیع حضرت... فاضل لنکرانی

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : ملکی اصفهانی، محمود، . - ۱۳۳۹

شناسه افزوده : ملکی اصفهانی، سعید، . - ۱۳۴۴

شناسه افزوده : مرکز فقهی ائمه اطهار(ع)

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ف۱۸الف۶ ۱۳۸۱

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م۸۲-۲۵۴۱۷

[ادامه مقصد اول: اوامر]

اجزاء

اشاره

قبل از وارد شدن به مباحث اجزاء، لازم است مقدّماتی را ذکر کنیم:

[مقدمات اجزاء]

مقدّمه اوّل عنوان بحث اجزاء

عنوان بحث مسأله اجزاء به دو صورت مطرح شده است: مرحوم آخوند مسئله را این‌گونه عنوان کرده است: «الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء فى الجملة» یعنی آوردن مأمور به در خارج، با تمام خصوصیاتش، اقتضای اجزاء می‌کند. و اجزاء به‌معنای کفایت و عدم وجوب اعاده و قضاء است.[۱] صاحب فصول رحمه الله عنوان بحث را این‌گونه قرار داده است: «الأمر بالشىء هل يقتضى الإجزاء إذا أتى به المأمور على وجهه أولا؟». ایشان «یقتضی» را در ارتباط با امر و هیئت افْعَلْ قرار داده است.[۲] یعنی آیا امر

به شیء اقتضای اجزاء می‌کند که اگر در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۴

خارج آورده شود، دیگر اعاده و قضاء لازم نداشته باشد یا اینکه اقتضای اجزاء نمی‌کند؟

بنابراین موضوع جمله‌ای که به‌عنوان محلّ نزاع در کتاب فصول مطرح شده است عبارت از «امر» است.[۳] مثل سایر مسائلی که در ارتباط با امر مطرح است، مانند «الأمر بالشیء هل یدلّ علی الفور أو یدلّ علی التراخی؟»، «الأمر بالشیء هل یدلّ علی المرّة أو یدلّ علی التکرار؟» و .... ولی مرحوم آخوند با وجود اینکه در مباحث گذشته عنوان «امر» را مورد بحث قرار داده در اینجا عنوان را تغییر داده است. حال ببینیم آیا کدام‌یک از این دو تعبیر بهتر است؟ تعبیر مرحوم آخوند، تعبیر معقولی است زیرا بحث در این است که اگر کسی مأمور به را با تمام خصوصیاتش در خارج بیاورد، آیا تکلیف را انجام داده و اعاده و قضاء لازم ندارد یا اینکه تکلیف از او ساقط نشده است؟ بنابراین آنچه در این مسئله نقش دارد، «اتیان مأمور به» است. ولی در اینجا به مرحوم آخوند اشکال می‌شود که در این صورت، مسأله اجزاء، در ارتباط با عمل خارجی می‌شود[۴] و از مباحث الفاظ خارج می‌گردد، درحالی‌که مباحث جلد اوّل کفایه پیرامون الفاظ است و ایراد نزاع در ضمن مباحث الفاظ، مؤیّد این معناست که بحث به‌عنوان یک «بحث لفظی» باشد. امّا طبق عنوانی که صاحب فصول رحمه الله مطرح کرده است، این اشکال وارد نیست چون ایشان عنوان «امر» را موضوع قرار داده و اقتضاء و تأثیر را در ارتباط با «امر» دانسته است. و امر و هیئت افعل، مربوط به مقام لفظ می‌باشند و مراد از اقتضاء هم دلالت است.

اگرچه اشکالات دیگری برآن وارد است. در ابتدا به‌نظر می‌رسد تعبیر صاحب فصول رحمه الله بهتر باشد، چون این بحث، جزء

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۵

مباحث الفاظ شناخته می‌شود. نزاع، در مدلول امر است. در مفاد هیئت افعل است. ولی وقتی مسئله را تحلیل کنیم معلوم نیست بتوانیم راه صحیحی- که مورد قبول همه باشد- برای طرح بحث به این صورت که صاحب فصول رحمه الله فرموده است داشته باشیم، زیرا اگر نزاع در ارتباط با لفظ و دلالت باشد و ما «یقتضی» را به «یدلّ» معنا کردیم- که بنا بر تعبیر صاحب فصول رحمه الله چاره‌ای جز این نداریم- سؤال می‌شود: این دلالت، کدام‌یک از اقسام سه‌گانه دلالت لفظی است؟ زیرا همان‌طور که در منطق مطرح شده ۵] دلالت لفظی سه قسم است: مطابقه، تضمّن و التزام. آیا «یقتضی» که به‌معنای «یدلّ» معنا شد، کدام‌یک از اقسام سه‌گانه دلالت است؟ اگر مراد دلالت مطابقه باشد، معنایش این می‌شود که هیئت افعل، به حسب وضعِ واضع، برای این معنا وضع شده که «إذا اتی بالمأمور به علی وجهه لا یجب الإعادة و القضاء»، زیرا معنای دلالت مطابقه، دلالت بر تمام معنای موضوع له و تمام معنای حقیقی است. آیا کسی می‌تواند بگوید: هیئت افعل برای یک چنین معنای طولانی و با این‌همه خصوصیات وضع شده است؟ بدون شک، چنین معنایی نمی‌تواند مفاد هیئت افعل باشد، زیرا: اوّلًا: ما وقتی هیئت افعل را می‌شنویم، چنین معنایی به ذهنمان تبادر نمی‌کند. ما این‌همه با (أقیموا الصلاة) و (آتوا الزکاة) سر و کار داریم ولی هیچ‌گاه به ذهن ما نمی‌آید که (أقیموا الصلاة) به‌معنای «إذا أتیتم بالصلاة فی الخارج مع الخصوصیات المعتبرة، لا- یجب علیکم إعادتها فی الوقت و لا قضاؤها خارج الوقت». ثانیاً: معنای مطابقی، تمام معنای موضوع له است و ما می‌دانیم که وجوب- و به تعبیر اینان: طلب وجوبی- در موضوع له هیئت افعل دخالت دارد. حال اگر بخواهد این اضافات و خصوصیات هم باشد، باید به‌عنوان جزء و قید معنای موضوع له باشد، در این صورت، وجوب یا- طلب وجوبی- نمی‌تواند تمام معنای موضوع له باشد. آن‌وقت چگونه می‌شود که ما وجوب را- که بدون اشکال در معنای موضوع له دخالت دارد- از

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۶

دایره موضوع له خارج کنیم و بگوییم: معنای (أقیموا الصلاة) این است که «إذا أتیتم بالصلاة لا- یجب علیکم الإعادة و القضاء»؟ دلالت تضمّن هم در کار نیست، زیرا متبادر از (أقیموا الصلاة) چیزی جز مسأله وجوب اقامه صلاة و بعث و تحریک اعتباری به‌سوی

ماهیت صلاهٔ نیست. و دیگر از (أقیموا الصلاهٔ)، استفاده نمی‌شود که «إذا صلّیتم لا- یجب علیکم الإعادهٔ فی الوقت و لا القضاء فی خارج الوقت» کجای (أقیموا الصلاهٔ) به دلالت تضمن، دلالت بر چنین معنایی دارد؟ حال باید ببینیم آیا در اینجا دلالت التزام می‌تواند مطرح باشد؟ دلالت التزام اگر بخواهد جزء دلالات لفظیه باشد، ازنظر بعضی‌ها[۶] باید دو خصوصیت در آن باشد و ازنظر بعضی دیگر باید دارای یک خصوصیت باشد. کسانی که قائلند باید دو خصوصیت در آن باشد، می‌گویند: باید: اوّلًا: لزوم آن، لزوم بیّن باشد. ثانیاً: لزوم بیّن آن، بیّن بالمعنی الأخصّ باشد. و کسانی که قائلند باید یک خصوصیت در آن باشد، می‌گویند: همین‌که لزوم آن، لزوم بیّن باشد کافی است، خواه بیّن بالمعنی الأخص باشد یا بیّن بالمعنی الأعم. لزوم بیّن بالمعنی الأخصّ عبارت از این است که نفس تصوّر ملزوم، در انتقال به لازم کفایت می‌کند و پس از تصوّر ملزوم، هیچ حالت انتظاری در کار نیست. آن‌قدر لزوم روشن و ملازمه آشکار و بیّن است که انسان حتّی نیاز به تصوّر لازم هم ندارد.

این معنا در لوازم ماهیت تحقّق پیدا می‌کند، مثل زوجیت نسبت به اربعه، زوجیت، لازم ماهیت اربعه است و به مجرّد اینکه ذهن، اربعه را تصوّر کند، به زوجیتْ التفات و انتقال پیدا خواهد کرد و دیگر لازم نیست زوجیت را به‌طور مستقل تصوّر کند. این، بالاترین مسأله لازم و ملزوم و ملازمه است، چون ملازمه در همان رتبه ماهیتْ

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۷

تحقّق دارد و حتی به مرحله وجود هم نیاز ندارد. لزوم بیّن بالمعنی الأعم این است که انسان به‌مجرّد تصوّر ملزوم، انتقال به لازم پیدا نمی‌کند ولی اگر بعد از تصوّر ملزوم، لازم را هم- به تصوّر اختیاری- تصوّر کرد، دیگر برای رسیدن به ملازمه و ارتباط بین این لازم و ملزوم، نیازی به دلیل ندارد، به‌عبارت دیگر: با تصوّر ملزوم و تصوّر لازم، قطع به ملازمه پیدا می‌شود و نیاز به برهان ندارد. در اینجا بحث است که آیا لازم بیّن بالمعنی الأعم جزء دلالت لفظیّه است یا اینکه دلالت لفظیّه، اختصاص دارد به مثل زوجیت و اربعه که ملازمه بین آن دو، در مرحله ماهیت و قبل از مرحله وجود تحقّق دارد؟ ما بنا بر هر دو فرض، بحث می‌کنیم: اگر صاحب فصول رحمه الله بخواهد دلالت التزامیه را مطرح کند و بگوید: «وقتی امر به یک شیء تعلّق گرفت، این امر به دلالت التزامیه دلالت دارد بر اینکه در آن مأمور به، یک مصلحت ملزمه و یک غرض برای مولا وجود دارد که سبب شده مولا در مقام امر به این شیء برآید». در این صورت، با انضمام یک مقدّمه بدیهی دیگر به این مطلب، مسأله اجزاء کاملًا روشن می‌شود و آن مقدّمه این است که «وقتی مصلحت ملزمه در خارجْ وجود پیدا کرد و مولا به غرض و هدف خود رسید، دیگر مجالی برای اعاده و قضاء باقی نمی‌ماند». اعاده و قضاء در جایی است که مطلوب مولا بر زمین مانده باشد.

وقتی ما فرض کردیم که مصلحت ملزمه‌ای که مقتضی امر است، به تمام معنا در خارج تحقّق پیدا کرد، در این صورت، یک لزوم عقلی و روشن در کار است که اعاده و قضاء واجب نیست. خلاصه اینکه مسئله دلالت التزامیه، از این راه درست می‌شود که گفته شود: «الأمر یدلّ علی وجود المصلحهٔ الملزمهٔ فی المأمور به» و این مطلب بدیهی را هم اضافه کنیم که «وقتی مصلحت ملزمه، تحقّق پیدا کرد، دیگر مجالی برای اعاده و قضاء نیست». آیا این راه، راه درستی است؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۸

می‌گوییم: این راه درصورتی درست است که دو مطلب پذیرفته شود و اگر این دو مطلب یا یکی از آنها مورد مناقشه قرار گیرد، ما نمی‌توانیم این راهی که برای دلالت التزامیه گفته شده است بپذیریم: مطلب اوّل: بگوییم: هرجا امری وجود دارد، به دلالت التزامیه دلالت بر وجود مصلحت در مأمور به می‌کند. این مطلب از دو جهت دارای مناقشه است، زیرا: اوّلًا: بعضی- مانند اشاعره- اصل وجود مصلحت و مفسده را منکرند و می‌گویند:

«مولا می‌تواند به چیزی امر کند بدون اینکه غرض و هدفی داشته باشد و بدون اینکه مصلحتی در مأمور به وجود داشته باشد و نیز می‌تواند از چیزی نهی کند بدون اینکه مفسده‌ای در آن چیز وجود داشته باشد». ثانیاً: کسانی هم- مانند مرحوم آخوند- که قائل به

مصلحت و مفسده می‌باشند می‌گویند: «در باب اوامر، لازم نیست همیشه مصلحت در متعلّق و مأمور به باشد، بلکه گاهی مصلحت در نفس ایجاب و امر تحقّق دارد. در باب نواهی هم، گاهی نهی مولا به‌لحاظ این است که خود نهی دارای مصلحت است بدون اینکه در منهی عنه مفسده‌ای وجود داشته باشد. مثلًا در قرآن کریم ملاحظه می‌کنیم حضرت ابراهیم علیه السلام، از جانب خداوند، مأموریتی در ارتباط با ذبح اسماعیل علیه السلام پیدا می‌کند، درحالی‌که واقعاً ذبح اسماعیل علیه السلام مشتمل بر مصلحت ملزمه نبوده است، زیرا اگر مشتمل بود، باید حتماً تحقّق پیدا می‌کرد. بلکه نفس امر به ذبح، دارای مصلحت بوده است. شاید امر به ذبح برای این بوده که حضرت ابراهیم علیه السلام مورد امتحان واقع شده و موقعیت آن حضرت روشن شود و در تاریخ و کتب آسمانی ثبت شود که کسی در مقام توحید و اطاعت پروردگار به مقامی رسید که حاضر شد فرزندی را که خداوند پس از سالیان زیادی به او داد، در راه خدا قربانی کند. پس اگر این‌طور شد، یک پایه دلالت التزامیه سست می‌شود و ما نمی‌توانیم بگوییم: «امر، دلالت بر وجود مصلحت در مأمور به می‌کند».

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۹

مطلب دوّم: برفرض که ما مطلب اوّل را بپذیریم و بگوییم: «امر، در همه جا به دلالت التزامیه، دلالت بر وجود مصلحت در مأمور به می‌کند»، برای پذیرفتن دلالت التزامیه باید مطلب دیگری را نیز بپذیریم و آن این است که گفته شود: «لزوم در اینجا لزوم بیّن بالمعنی الأخصّ است که ما وقتی (أقیموا الصلاة) را می‌شنویم، انتقال به وجود مصلحت پیدا کنیم، مثل لازم ماهیت». واقع مطلب این است که لزوم در اینجا لزوم بیّن بالمعنی الأعم است، یعنی اگر امر را تصوّر کردیم، وجود مصلحت را هم در مأمور به تصوّر کردیم، ملازمه بین آنها نیازی به برهان ندارد. با توجه به اینکه دلیلی نداریم که لزوم بیّن بالمعنی الأعمّ جزء دلالت‌های لفظیه باشد، لذا مطلب دوّم هم مسأله دلالت لفظی را مورد اشکال قرار می‌دهد. در نتیجه، در ارتباط با عنوان بحث، کلام مرحوم آخوند بهتر است زیرا اشکالات فوق بر آن وارد نیست.

مقدّمه دوّم آیا بحث اجزاء، بحث عقلی محض است یا لفظی محض و یا دارای هر دو بُعد است؟

برای پاسخ این سؤال باید عنوان «مأمور به را که در محلّ بحث به‌کاررفته مورد بررسی قرار دهیم: کلمه «مأمور به» معنایش این است که امری وجود دارد که به متعلَّقْ تعلّق گرفته است. حال ما باید ببینیم امر بر چند قسم است؟ امر بر سه قسم است: امر واقعی اوّلی (/ امر واقعی اختیاری)، امر واقعی ثانوی (/ امر واقعی اضطراری) و امر ظاهری.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۰

۱- امر واقعی اوّلی: امری است که به عناوین واقعی تعلّق گرفته است و دو خصوصیت در آن وجود دارد: یکی این که حالت اختیار و عدم اضطرار مکلّف درنظر گرفته شده است و دیگر اینکه تکلیف برای مکلّف کاملًا معلوم است و در ارتباط با این امر و توجه تکلیف، هیچ‌گونه تردیدی برای مکلّف وجود ندارد، مثل صلاة با وضو. اگر مولا گفت: «أقیموا الصلاة مع الوضوء إن کنت واجداً للماء». این امر را امر واقعی اوّلی یا امر واقعی اختیاری می‌نامیم و فرقی بین این دو تعبیر نیست، زیرا عنوان «اوّلی» به‌لحاظ همان اختیار و عدم اضطرار است. ۲- امر واقعی ثانوی (/ امر اضطراری): امری است که در ویژگی اوّل با امر واقعی اوّلی فرق می‌کند. آنجا حالت اختیار و عدم اضطرار و اینجا حالت اضطرار مطرح است. یعنی حالتی که مکلّف، یا دسترسی به آب ندارد و یا اگر دسترسی دارد نمی‌تواند استفاده کند، مثل اینکه استعمال آب برای او ضرر داشته باشد. اینجا از تکلیف صلاة با تیمّم، به امر واقعی ثانوی یا امر اضطراری تعبیر می‌کنند. امّا این دو امر، در ویژگی دوّم با هم مشترکند یعنی تکلیفْ هم در امر واقعی اوّلی برای مکلّفْ مشخّص و مبیّن است و هم در امر واقعی ثانوی. ۳- امر ظاهری: این قسم در جایی است که مکلّف نسبت به تکلیف واقعی تردید

دارد و حالت شک- به‌معنای عدم العلم که با ظن هم سازگار است- برای او وجود دارد.

مثلًا روز جمعه است و مکلّف نمی‌داند که آیا نماز جمعه برای او واجب است یا نماز ظهر؟ و در شبهات موضوعیه، مثلًا نمی‌داند آیا وضوئی را که قبلًا گرفته باقی است یا نه؟ در چنین مواردی شارع مقدّس وظایفی را- به‌عنوان طرق و امارات و اصول شرعیه- برای مکلّفْ مشخّص کرده و برطبق آن راهها دستوراتی را صادر کرده است.

مثلًا به مقتضای مفهوم آیه نبأ- اگر مفهوم داشته باشد- شارع مقدّس فرموده است:

اگر عادلی مطلبی را برای شما نقل کرد، شما باید تصدیق عملی بنمایید، عمل خارجی خودتان را منطبق بر خبر عادل کنید. یعنی اگر زراره عادل، از امام صادق علیه السلام روایت کرد که «در روز جمعه، خواندن نماز جمعه واجب است»، وظیفه ما در چنین روزی خواندن

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۱

نماز جمعه است. درحالی‌که خبر عادل، افاده علم نمی‌کند. از این مسئله به امر ظاهری تعبیر می‌کنیم، یعنی وجوب نماز جمعه که خبر عادل برآن دلالت کرده است و شارع هم خبر عادل را حجّت قرار داده است و معنای حجّیت این است که در مقام عمل، باید عمل خود را منطبق بر خبر عادل بنماییم، این وجوب نماز جمعه، حکمی ظاهری است. وجه اینکه ظاهری است این است که این حکم برای کسی جعل شده که نسبت به واقع شک دارد و خود این حکم هم افاده علم به واقع نمی‌کند پس این حکم، وظیفه‌ای ظاهری و مقرّر برای جاهل است بدون اینکه جهل او را از بین ببرد. همچنین اگر این معنا را از طریق استصحاب ثابت کنیم ۷] و مثلًا بگوییم: به‌طور قطع و یقین، نماز جمعه در عصر حضور امام علیه السلام واجب بوده است و الآن که عصر غیبت است، ما شک می‌کنیم که آیا وجوب نماز جمعه به قوّت خود باقی است یا اینکه وجوب آن کنار رفته است؟ در اینجا «لا تنقض الیقین بالشک» که دلیل بر اعتبار استصحاب است می‌گوید: «وجوب نماز جمعه را استصحاب کنید» آن‌وقت ما نتیجه می‌گیریم که نماز جمعه در عصر غیبت واجب است. این وجوب، وجوب ظاهری است و شک ما را برطرف نمی‌کند. «لا- تنقض الیقین بالشک» نمی‌تواند موضوع خودش را از بین ببرد، یعنی «یقین» و «شک» در اینجا محفوظ است و درعین‌حال باید ترتیب آثار یقین داده شود، نه اینکه شکّ انسان به‌طور کلّی زائل شود. بعد از اینکه معلوم شد ما سه جور امر داریم، در بحث اجزاء در دو مقام بحث می‌شود: مقام اوّل: آیا اتیان به مأمور به به هر امری، نسبت به امر خودش، اقتضای اجزاء می‌کند یا نه؟ یعنی اگر مولا گفت: «أقیموا الصلاة مع الوضوء» و شما همین را- بدون کم و زیاد- در خارج انجام دادید، آیا این عمل خارجی با تمام شرایط، نسبت به خود این «أقیموا الصلاة مع الوضوء» مجزی است یا نه؟ یعنی آیا عملی که در خارج اتیان شده،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۲

کفایت می‌کند و اعاده و قضاء لازم نیست یا اینکه اعاده و قضاء لازم است. و وقتی به امر واقعی ثانوی می‌رسیم، آن را هم نسبت به خودش حساب کنیم و بگوییم: مولا گفته است: «اگر شما فاقد الماء بودید، وظیفه شما نماز با تیمّم است»، آیا این نماز با تیمّم که در خارج اتیان شده است، نسبت به خود این امر، مجزی است یا نه؟ معنای مجزی بودن هم عدم وجوب اعاده و قضاء است. در مورد امر ظاهری هم می‌گوییم: «روایت زراره- مثلًا- می‌گوید: «نماز جمعه واجب است»، پشتوانه روایت زراره هم «صدّق العادل» است، حال اگر کسی روز جمعه نماز جمعه بخواند آیا این نماز جمعه، در ارتباط با خود این امر ظاهری مجزی است یا نه؟» مقام دوّم: در این قسمت از بحث، هر سه قسم امر شرکت ندارد بلکه فقط امر واقعی ثانوی و امر ظاهری شرکت دارند. در بحث اجزاء، آنچه حائز اهمیت است همین قسمت از بحث است. بحث در این است که اگر فاقد الماء، صلاة با تیمّم را انجام داد، سپس در وقت یا خارج از وقت، واجد الماء شد، آیا این نماز با تیمّم در حال فقدان ماء، کفایت از نماز با وضو بعد از وجدان ماء می‌کند یا اینکه باید اعاده یا قضاء شود؟ یعنی اگر در وقت واجد ماء شد اعاده کند و اگر خارج از وقت واجد ماء شد قضاء نماید. و در مورد امر

ظاهری این‌طور بحث کنیم که اگر خبر زراره گفت: «روز جمعه، نماز جمعه واجب است» ما هم با اتکاء به خبر زراره با پشتوانه «صدّق العادل» نماز جمعه خواندیم، سپس معلوم شد که در روز جمعه، نماز جمعه واجب نبوده است، آیا این نماز جمعه‌ای که با تکیه بر روایت صحیحه انجام داده‌ایم مجزی است؟ به این معنا که اگر بعداً کشف خلاف شد و معلوم گردید که روز جمعه، نماز ظهر واجب بوده، چنانچه در وقت کشف خلاف شد اعاده نماز ظهر لازم نباشد و اگر در خارج وقت کشف خلاف شد قضای نماز ظهر لازم نباشد. یا اینکه مجزی نیست؟ یعنی نماز جمعه‌ای که با استناد به روایت زراره خوانده‌ایم تا وقتی به درد می‌خورد که کشف خلاف نشده باشد و اگر کشف خلاف شد و معلوم گردید روز جمعه نماز ظهر واجب بوده باید آن را اعاده- در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۳

صورتی که کشف خلافْ در وقت باشد- و یا قضاء- در صورتی که کشف خلاف در خارج از وقت باشد- نماییم. بنابراین موضوع بحث ما در بحث دوّم، امر واقعی ثانوی و امر ظاهری است. و امر واقعی اوّلی در اینجا مورد بحث قرار نمی‌گیرد. در نتیجه یک فرق بین مقام اوّل و مقام دوّم در این شد که در مقام اوّل، هر سه قسم امر دخالت دارند ولی در مقام دوّم، فقط امر واقعی ثانوی و امر ظاهری دخالت دارند. فرق دیگری که در اینجا مطرح است- و ما در ابتدای بحث به آن اشاره کردیم- این است که بحث ما در مقام اوّل، یک بحث عقلی محض است و هیچ ارتباطی به عالم لفظ و مفاد ادلّه ندارد. مولا گفته است: «أقیموا الصلاهٔ مع الوضوء» و ما هم نماز را با وضو و همه شرایط خواندیم، چه کسی در اینجا می‌تواند داوریت و حاکمیت داشته باشد؟ چیزی غیر از عقل در اینجا مطرح نیست. عقل است که باید حکم کند که اگر مولا به من گفت: «أقم الصلاهٔ مع الوضوء» و من هم نماز با وضو را اقامه کردم، آیا مجزی است یا نه؟ این مطلب، اختصاصی به شرعیات ندارد، در باب موالی عرفیه نیز به‌همین‌صورت است اگر مولا به عبدش گفت: «یک لیوان آب بیاور» و عبد هم این کار را انجام داد، مجزی بودن و اینکه تکرار لازم ندارد، مسأله‌ای عقلی است. عقل باید در اینجا حکم کند که این عمل تو- با اینکه مأمور به، منطبق برآن است- مجزی است یا نه؟ اینجا پای لفظ و دلیل لفظی در میان نیست. در ما نحن فیه، نسبت به امر واقعی ثانوی و امر ظاهری هم همین‌طور است. مولا گفته است: «إذا کنت فاقداً للماء صلّ مع التیمم» و من فاقد الماء بودم و نماز با تیمّم را با همان کیفیتی که مورد نظر مولا بود انجام دادم. در اینجا مجزی بودن یا مجزی نبودن، ارتباطی به لفظ ندارد و تنها حاکم و داور در این مسئله عقل است. در امر ظاهری هم همین‌طور است. به ذهن کسی نرود که مقام اوّل بحث، در حقیقتْ همان مسأله مرّه و تکرار است

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۴

که در باب مفاد هیئت افعل مورد بحث قرار دادیم. خیر، این گونه نیست، بلکه بحث مقام اوّل یک بحث عقلی محض است.[۸] امّا مقام دوّم بحث، درحقیقت به این برمی‌گردد که بگوییم: «نماز با تیمّم، کفایت از نماز با وضو می‌کند اگرچه شما در وقت، واجد الماء شدید». آیا چه کسی می‌تواند حکم به این کفایت کند؟ عقل از کجا می‌تواند مسأله کفایت و عدم کفایت را به دست آورد؟ عقل از کجا به این معنا احاطه دارد که صلاهٔ با تیمّم جای صلاهٔ با وضو را طوری پر می‌کند که بعد از وجدان ماء- در وقت یا خارج وقت- لازم نیست نماز با وضو خوانده شود. عقل، راهی برای این معنا ندارد. در امر ظاهری هم همین‌طور است. وقتی زراره گفت: «نماز جمعه واجب است» و ما هم با اتکاء به پشتوانه خبر زراره- یعنی «صدّق العادل»- نماز جمعه را اقامه کردیم، اکنون کشف شد که نماز جمعه، واجب نبوده و نماز ظهر، واجب بوده است آیا عقل می‌تواند حکم کند که نماز جمعه خوانده شده، کفایت از نماز ظهر می‌کند؟ عقل، از کجا می‌تواند این معنا را به دست آورد؟ و یا اگر همین معنا- یعنی حکم ظاهری- از راه استصحاب ثابت شود و یا از راه بیّنه‌ای که در موضوعات خارجیه جریان دارد یا از راه استصحابی که در شبهات موضوعیه جریان دارد، ثابت شود و سپس کشف خلاف شود، آیا اعمالی که به استناد این امارات و اصول- که دلیل شرعی بر اعتبار آنها قائم شده- اتیان شده است، مجزی از امر واقعی است یا مجزی نیست؟ این مسئله نمی‌تواند هیچ ارتباطی به عقل داشته باشد. خلاصه اینکه: در

مقام اوّل، مولا ـ چیزی را خواسته بود و عبد هم مأمور به را طبق امر مولا ـ اتیان کرده بود، در این صورت، مسأله اطاعت و عصیان مطرح است و حاکم بالاستقلال در باب اطاعت و عصیان، عبارت از عقل است. امّا در مقام دوّم، مسأله اطاعتِ آن امر نیست. امر به صلاهٔ با تیمّم که قطعاً اطاعت شده است. بحث در این است که آیا صلاهٔ با تیمّم می‌تواند جای صلاهٔ با وضو- آن‌هم بعد از وجدان ماء- را بگیرد؟ عقل نمی‌تواند در این مورد چیزی درک کند. اینجا ما هستیم و ادلّه اوامر

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۵

اضطراریه، ما هستیم و ادلّه اوامر ظاهریه، بایـد این ادلّه را بررسـی کنیم. ما فعلًا نمی‌خواهیم بگوییم که آیا اجزاء هست یا نه؟ ولی به جهت بحثْ اشاره می‌کنیم که گاهی انسان به ادلّه اوامر اضطراریه که مراجعه می‌کند می‌بیند این ادلّه دارای لحنی است که از آن استفاده اجزاء می‌شود. مثلًا در ارتباط با تیمّم ملاحظه می‌کنیم که در روایت معتبر وارد شده که «التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين»[۹] یعنی تراب، یکی از دو طهور است. در اینجا می‌خواهد بفرماید: «طهور» در جمله «لا صلاهٔ إلّا بطهور»[۱۰] اختصاص به ماء و وضوئی که با ماء تحقّق پیدا کرده ندارد، بلکه تراب هم یکی از دو طهور است و «لا صلاهٔ إلّا بطهور» شامل آن‌هم می‌شود و در عرض هم است. البته «در عرض هم»، نه به معنای تخییر، بلکه به این معنا که همان‌طور که ماء- در صورت وجدان- طهور است و نقصانی در آن نیست، تراب هم- در صورت فقدان ماء- طهور است و نقصانی در آن نیست. در جمله بعد می‌فرماید: «يكفيك عشر سنين» یعنی حتّی اگر ده سال هم دسترسی به آب پیدا نکردی، این تراب برای تو کافی است. لحن این روایت، لحن اجزاء است و الّا اگر لازم باشد که نماز با تیمّم در طول ده سال را قضاء کند، این با «يكفيك عشر سنين» سازگار نیست. روایت می‌خواهد بگوید: «حتی اگر ده سال هم فاقد الماء بودی مسأله‌ای نیست، نه اینکه لازم باشد همه نمازهای ده‌ساله را با وضو قضاء کنی». لذا در این مرحله ما باید بحث را روی مفاد دلیل امر اضطراری متمرکز کنیم. البته ممکن است کسی در اینجا بگوید: «از این دلیل، اجزاء استفاده نمی‌شود». ما هم نمی‌خواهیم بگوییم: «از این دلیل، حتماً اجزاء استفاده

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۶

می‌شود»، بلکه می‌خواهیم بگوییم: «بحث در اینجا یک بحث لفظی و در ارتباط با مفاد روایت است، در ارتباط با دلیل امر اضطراری است. بحث عقلی نیست که بخواهیم بحث کنیم آیا نماز با تیمّم، عقلًا از نماز با وضو کفایت می‌کند یا نه؟». در باب اوامر ظاهریه نیز همین‌طور است. در اینجا می‌خواهیم ببینیم آیا از دلیلی که خبر عادل را معتبر می‌کند- خواه مفهوم آیه نبأ باشد یا ادلّه دیگر- چه مقدار استفاده می‌شود؟ آیا از این دلیل استفاده می‌شود که آنجایی که واقعْ مشخص نیست- در همان محدوده- وظیفه، خواندن نماز جمعه است، امّا بعد از آنکه واقع، روشن شد، باید واقع را از اوّل پیاده کرد و آنهایی هم که برخلاف واقع انجام شده، به‌صورت اعاده یا قضاء اتیان شود تا واقع، درک شده باشد؟ یا اینکه از دلیل اعتبار قول عادل معنای وسیع‌تری استفاده می‌شود، یعنی می‌خواهد بگوید: شخصی که واقع برایش مبیّن نیست، تکلیفش عبارت از همین (حکم ظاهری) است و اگر بعداً هم کشف خلاف شد، از زمان انکشاف خلاف، وظیفه‌اش تغییر خواهد کرد و تا زمانی که کشف خلاف نشده، وظیفه‌ای جز عمل به حکم ظاهری ندارد. در باب استصحاب نیز وقتی «لا تنقض اليقين بالشك» در مورد نماز جمعه جاری شد و وجوب نماز جمعه اثبات گردید، آیا استصحاب می‌خواهد بگوید: «فعلًا چون شاک هستی چنین وظیفه‌ای داری ولی اگر کشف خلاف شد، همه این‌ها را کنار بگذار»؟ و یا در همان روایت زراره که استصحاب در شبهه موضوعیّه جریان پیدا کرده، شخصی دارای وضو بوده سپس شک کرده که آیا نومی برای او حاصل شده یا نه؟ اگرچه در سؤال اوّلش احتمال شبهه حکمیّه جریان دارد ولی بالاخره آیا استصحابی که در وضو جریان پیدا می‌کند چه می‌خواهد بگوید؟ آیا می‌خواهد بگوید: «فعلًا چون شاک هستی بنا بر وضو بگذار، ولی اگر کشف خلاف شد همه این‌ها را کنار بگذار»؟ خیر، «لا تنقض اليقين بالشك» می‌خواهد توسعه بدهد و بگوید: «وضویی که شرط نماز است، مجرّد وضوی واقعی نیست. آنچه شرطیت دارد، وضوی به‌معنای اعم- یعنی اعم از وضوی واقعی و وضوی استصحابی- است». به‌عبارت

دیگر: وضوی استصحابی برای شاک

اصول فقه شیعه، ج ۴، ص: ۲۷

شرط برای صحّت نماز است همان‌طور که وضوی واقعی برای غیر شاک شرطیت دارد. البته- همان‌طور که اشاره کردیم- ما فعلًا نمی‌خواهیم بگوییم حق با کدام‌یک از این‌ها است. فقط می‌خواهیم بگوییم که بحث ما در مقام دوّم، هیچ ارتباطی به حکم عقلی ندارد بلکه مسأله‌ای است که متمرکز در مفاد ادلّه اوامر اضطراریه و ادلّه اوامر ظاهریه- اعم از امارات و اصول عملیه- است. بحث در این است که آیا از لحن و لسان این ادلّه، اجزاء استفاده می‌شود یا نه؟ حال که بحث ما دو شعبه پیدا کرد و یک شعبه آن، عقلیِ محض و شعبه دیگر آن، لفظیِ محض بود، آیا این دو را می‌توانیم تحت عنوان واحدی بیاوریم؟ براساس فرمایش مرحوم آخوند، ظاهراً مانعی ندارد، زیرا ایشان عنوان بحث را «الإتیان بالمأمور به یقتضی الإجزاء فی الجملة» دانسته و ممکن است گفته شود: عنوان إجزاء، دارای دو شعبه است، ولی وقتی شعبه اوّل مطرح می‌شود، اجزاء را به‌لحاظ امر خودش می‌بینیم، و آن در عنوان اخذ نشده است. مسئله هم مسأله عقلی است. و وقتی که شعبه دوّم بحث مطرح می‌شود، عبارت به‌معنای «الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی الثانوی هل یقتضی الإجزاء بالنسبة إلی المأمور به بالأمر الأوّلی؟» می‌شود. و این، مانعی ندارد زیرا عناوین «اوّلی» و «ثانوی» در عنوان بحث آورده نشده‌اند که بگوییم: «این دو باید با هم تطبیق کنند». عنوان ما یک عنوان جامع است، ولی وقتی در ارتباط با شعبه اوّل بود باید «إجزاء» را نسبت به امر خودش درنظر گرفته و بگوییم: «الإتیان بالمأمور به هل یقتضی الإجزاء بالنسبة إلی أمره؟». و گفتیم: «در این شعبه از بحث، هر سه امر داخل در محلّ نزاعند». و وقتی در ارتباط با شعبه دوّم بود، خصوص امر اضطراری و امر ظاهری مطرح است یعنی باید بگوییم:

«الإتیان بالمأمور به بالأمر الاضطراری هل یقتضی الإجزاء بالنسبة إلی الأمر الاختیاری؟» و «الإتیان بالمأمور به بالأمر الظاهری هل یقتضی الإجزاء بالنسبة إلی الأمر الواقعی؟». بنابراین، اگرچه محلّ نزاع، دو شعبه متضاد به تمام معنا دارد، یک بحث آن عقلی

اصول فقه شیعه، ج ۴، ص: ۲۸

محض و دیگری لفظی محض است ولی با وجود این می‌توانند تحت عنوانی که مرحوم آخوند مطرح کرد قرار گیرند. در شعبه اوّل، پایه اقتضاء، روی حکم عقل است و در شعبه دوّم، روی دلالت لفظ است و در عبارت هم مسأله عقل و لفظ مطرح نشده بلکه تعبیر به «یقتضی» شده و منشأ اقتضاء در «یقتضی» می‌تواند حکم عقلی باشد و یا دلالت اوامر ظاهریه و اوامر اضطراریه باشد. اشکال: ممکن است کسی بگوید: بنا بر آنچه شما می‌گویید: مسأله مهم در باب اجزاء، شعبه دوّم از بحث است و در ارتباط با شعبه اوّل، کسی مخالفت نکرده، مگر بعضی از اشاعره، که آن‌هم جای بحث نیست. و با توجه به اینکه در شعبه دوّم، مسأله‌ای لفظی است، همین امر مؤیّد صاحب فصول رحمه الله است که نزاع را در لفظ قرار داده و فرمود: «الأمر بالشیء هل یقتضی الإجزاء إذا أتی به المأمور علی وجهه أو لا؟» جواب: اگرچه بحث ما لفظی است ولی ما در این بحث لفظی، روی امر اضطراری و امر ظاهری تکیه نمی‌کنیم. ما نمی‌خواهیم بگوییم: «نفس امر ظاهری، اقتضای اجزاء می‌کند یا نه؟» بلکه می‌خواهیم ببینیم آیا دلیلی که بر امر ظاهری دلالت می‌کند، امر ظاهری را چگونه مطرح کرده است؟ و بین این دو مسئله فرق است. یک‌وقت می‌خواهیم بگوییم: «نفس امر ظاهری اقتضای اجزاء دارد»- که ظاهر تعبیر صاحب فصول رحمه الله همین است- و یک وقت در نفس امر ظاهری بحث نداریم بلکه در دلیلی که امر ظاهری را در موقعیت خودش مطرح کرده بحث می‌کنیم و می‌خواهیم ببینیم آن دلیل، امر ظاهری را چگونه مطرح می‌کند؟ یا مثلًا- در امر اضطراری، از «صلّ مع التیمّم»، اجزاء یا عدم اجزاء استفاده نمی‌شود بلکه دلیلی که صلاة با تیمّم را در صورت فقدان ماء مطرح می‌کند- مثل «التراب أحد الطهورین»- مورد بحث ماست. می‌خواهیم ببینیم آیا دلالت آن چه مقدار است و امر اضطراری را چگونه مطرح کرده است. بنابراین در عین اینکه شعبه دوّم بحث ما بحث لفظی بود، ولی این بدان معنا نیست که بحث لفظی، به امر ارتباط دارد تا موجب ترجیحی برای صاحب فصول رحمه الله

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۹

بشود. موضوع بحث لفظی- بـا آن کیفیتی که مـا مطرح می‌کنیم- امر اضـطراری نیست بلکه دلیل امر اضـطراری، مورد بحث است و می‌خواهیم ببینیم آن دلیل، امر اضطراری را چگونه مطرح کرده و چه مقدار به آن ارزش داده است؟

مقدّمه سوم: عناوینی که در مسأله اجزاء مورد بحث قرار گرفته‌اند

اشاره

مرحوم آخوند در اینجا بعضـی از عناوین را- که در مسأله اجزاء مطرح کرده- مورد بحث قرار داده است ۱۱] و دیگران نیز از ایشان تبعیت کرده‌اند. ما نیز اشاره‌ای به این بحث‌ها می‌کنیم اگرچه آن‌چنان هم بحث‌های مفیدی نیستند.

۱- عنوان «علی وجهه»

آیـا معنـای کلمه «علی وجهه» در عبـارت «الإتیـان بالمـأمور به علی وجهه ...» چیست؟ سه احتمـال وجود دارد: احتمال اوّل: مراد این باشـد که مأمور به را با تمام خصوصـیاتی که در مورد آن درنظر گرفته شـده است اتیان کنـد. ظاهراً معنای «علی وجهه» همین باشد. احتمال دوّم: مراد این باشد که مأمور به را با تمام خصوصـیاتی که شرعاً در آن اعتبار دارد اتیان کند، در مقابل خصوصیاتی که عقلًا معتبر است، مثل قصد قربت، بنا بر مبنای مرحوم آخوند که می‌فرمود: اگر قصد قربت به‌معنای داعی الأمر باشد، داعی الأمر نمی‌تواند در ردیف اجزاء و شرایط مأمور به قرار گیرد بلکه این چیزی است که عقل به

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۰

آن حکم می‌کنـد. اگر کسـی این احتمال را مطرح کنـد در جواب او می‌گوییم: اوّلًا: همان‌طور که مرحوم آخوند فرموده است، اگر مقصود از «علی وجهه» تنها خصوصـیات معتبر شـرعی باشـد، این قیـد توضـیحی می‌شود، زیرا این معنا در «الإتیان بالمأمور به» وجود دارد. «الإتیان بالمأمور به» یعنی آوردن مأمور به با تمام اجزاء و شـرایط معتبر شرعی. ثانیاً: درست است که مرحوم آخوند می‌فرماید: «قصد قربت، عقلًا معتبر است نه شـرعاً»، ولی این حرف ربطی به محلّ نزاع ندارد زیرا این مطلب را ابتدا مرحوم شـیخ انصاری و پس از ایشـان مرحوم آخونـد مطرح کرده‌انـد. بنـابراین، مطلب مـذکور مطلب تـازه‌ای است و قبل از شـیخ انصاری رحمه الله مطرح نبوده است. تا قبل از مرحوم شـیخ انصاری، همه فقهاء عقیده داشـتند نحوه اخذ قصد قربت در مأمور به مانند رکوع و سجود است، حال یا به‌عنوان جزئیت و یا به‌عنوان شـرطیت. پس وقتی مرحوم آخونـد چنین نظریه‌ای دارد، این سـبب نمی‌شود که عنوانی که از هزار سال پیش مورد بحث بوده ناظر به این خصوصـیت باشـد. ما اصـلًا چیزی که عقلًا در مأمور به معتبر باشـد نـداریم. آنچه در مأمور به معتبر است همـان چیزی است که شـارع ذکر کرده و قصـد قربت هم در ردیف آنهـاست. در نتیجه احتمـال دوّم باطل است. احتمال سوّم: مقصود از «علی وجهه» همان «قصد الوجه» باشد که در فقه مطرح شده است. «قصد الوجه» به این معنا است که انسان عمل واجب را به داعی وجوب یا با وصف وجوب ۱۲] انجام دهد. این احتمال نیز دارای اشکال است، زیرا:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۱

اوّلًا: اکثر اصحاب، قصد وجه را- به هیچ‌یک از دو نوعش- معتبر نمی‌دانند. ثانیاً: قصد وجه چه خصوصیتی دارد که در بین سایر اجزاء و شرایط و امور معتبره برای آن حساب باز کنند؟ ثالثاً: اگر قصد وجه معتبر باشد تنها در عبادات معتبر است، درحالی‌که بحث إجزاء، یک بحث کلّی است و اختصاص به تعبّدیّات و عبادات ندارد بلکه در باب توصّلیّات هم جریان دارد. نتیجه: از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که مراد از «علی وجهه» این است که مأمور به اتیان شده، تمام اجزاء و شرایط معتبر در آن را دارا باشد.

۲- عنوان اقتضاء

اشاره

یکی از عناوینی که در محلّ بحث به‌کاررفته‌است عنوان «اقتضاء» است. ما در خارج می‌دانیم که اقتضاء دارای دو نوع استعمال است و در هریک از این دو نوع، معنای خاصّی دارد: ۱- گاهی اقتضاء به‌معنای علّیت، سببیّت و تأثیر است، مثل اینکه به‌جای تعبیر «النّار سبب للحرارة» بگوییم: «النّار مقتضیة للحرارة». در اینجا عرف، بدون تأمّل، سببیّت را استفاده می‌کند. ۲- گاهی اقتضاء به‌معنای دلالت و کاشفیّت و حکایت است و این در مواردی است که ما کلمه اقتضاء را به لفظ و امثال لفظ نسبت دهیم، مثلًا بگوییم: «این آیه، چنین اقتضایی دارد». در اینجا کلمه اقتضاء به‌معنای سببیّت و علّیت و تأثیر و تأثّر نیست بلکه به‌معنای دلالت است. در این مسئله تردیدی نیست که اقتضاء دارای این دو نوع استعمال است ولی آیا در ما نحن فیه در کدام‌یک از این دو معنا استعمال شده است؟ مخصوصاً با توجه به اینکه ما برای محلّ بحث دو شعبه ذکر کردیم که بحث دریک شعبه آن عقلی محض و در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۲

شعبه دیگر آن، لفظی محض بود. در ارتباط با شعبه اوّل محلّ بحث، هیچ جای تردید نیست. آنجا که نزاع ما نزاع در یک مسأله عقلی بود و می‌گفتیم: «اتیان به مأمور به هر امری آیا نسبت به خود آن امر اقتضای اجزاء دارد یا نه؟»، در این شعبه و بخش، بدون تردید اقتضاء به‌معنای سببیّت و علّیت است. عقل وقتی ملاحظه می‌کند می‌گوید: مولا به تو دستور داده نماز با وضو بخوانی و تو هم نماز با وضو را در خارج ایجاد کردی، این نماز با وضو که به‌عنوان اطاعت و امتثال آورده شد، چون منطبق بر خواسته مولاست و تمام خصوصیّات مورد نظر مولا را داراست، پس علّیت و سببیّت برای اجزاء را دارد.[۱۳] این علّیت، حکمی عقلی است و تردیدی نیست که اقتضاء به‌معنای علّیت است. به‌عبارت دیگر: بحث ما در مقام اوّل، بحث لفظی نیست. اگر پای لفظ در بین بود، ممکن بود شبهه‌ای در این زمینه داشته باشیم، ولی در اینجا پای لفظ در میان نیست. آنچه مطرح است تحقّق عمل از ناحیه مکلّف، در خارج و منطبق بودن خواسته مولا بر این عمل خارجی است.

می‌خواهیم ببینیم آیا به حکم عقل، این عمل خارجی علت برای اجزاء می‌باشد یا نه؟ و در اینجا همه- به جز افراد نادری- قائل به اجزاء هستند که ما بعداً پیرامون آن بحث خواهیم کرد. امّا در ارتباط با شعبه دوّم بحث- که بحث لفظی بود- می‌خواستیم ببینیم آیا مفاد «التراب أحد الطهورین یکفیک عشر سنین» چیست؟ آیا از این تعبیر، اجزاء استفاده می‌شود یا نه؟ یا در مورد دلیل حجّیت خبر عادل- یعنی «صدّق العادل»- و دلیل حجّیت استصحاب- یعنی «لا تنقض الیقین بالشک»- که می‌گوید: اگر حالت سابقه طهارت داشتی و اکنون شک داری، یقین خود را با شک نقض نکن. می‌خواهیم ببینیم آیا از این ادلّه لفظی، اجزاء استفاده می‌شود یا نه؟ آیا با توجه به اینکه در شعبه اوّل بحث، اقتضاء را به‌معنای علّیت و سببیّت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۳

دانستیم، در اینجا ناچاریم اقتضاء را به‌معنای دلالت و کاشفیت بگیریم که نتیجه این شود که کلمه «یقتضی» به لحاظ دو شعبه بحث

دارای دو معنا باشد؟

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید: ما ملتزم به چنین چیزی نیستیم بلکه می‌توانستیم در شعبه دوّم از بحث نیز اقتضاء را به‌معنای سببیّت و علّیت معنا کنیم با اینکه بحث ما لفظی است و اقتضاء وقتی در ارتباط با لفظ مطرح شود، به‌معنای دلالت است نه به‌معنای علّیت و سببیّت، ولی درعین‌حال می‌توانیم در اینجا نیز اقتضاء را به‌معنای سببیّت و علّیت بدانیم. دلیل این مطلب این است که شما موضوع بحث را عنوان و لفظ «الأمر بالشیء» قرار ندادید بلکه موضوع را «الإتیان بالمأمور به»- که یک عمل خارجی است- قرار دادید. فاعل «یقتضی»- در هر دو جهت بحث- ضمیری است که به «الإتیان بالمأمور به» برمی‌گردد نه به لفظ. و اتیان به مأمور به، عبارت از عمل خارجی شماست. اتیان به مأمور به، همان نماز با تیمّم است که شما در خارج انجام می‌دهید.

به‌عبارت روشن‌تر، اگر ما موضوع را «امر به صلاهٔ با تیمّم» قرار دهیم، وقتی فاعل «یقتضی» ضمیری باشد که به «امر» برگردد، با توجه به اینکه امر عبارت از هیئت افعل و از مقوله لفظ است، چاره‌ای نداریم جز اینکه «یقتضی» را به‌معنای دلالت و کاشفیت و حکایت بدانیم، امّا وقتی موضوع را- در هر دو شعبه بحث- عمل خارجی قرار دادیم ۱۴] نه لفظ، عمل خارجی اگر اقتضای إجزاء داشته باشد، اقتضایش به‌معنای سببیّت است ولی ریشه این اقتضاء در شعبه اوّل بحث، عبارت از عقل و در شعبه دوّم عبارت از لفظ است. یعنی اقتضاء در شعبه دوّم، به دلالت دلیل ارتباط دارد. دلیلی داریم به نام «التراب أحد الطهورین یکفیک عشر سنین»، مفاد این دلیل این است که «نماز با تیمّم، مجزی است» ولی آیا این «مجزی بودن» صفت «نماز با تیمّم در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۴

خارج» است یا صفت «مفهوم نماز با تیمّم»؟ روشن است که آنچه اجزاء را می‌آورد و مکلّف را راحت می‌کند، عمل خارجی مکلّف و «نماز با تیمّم» ی است که در خارج انجام می‌گیرد و الّا «التراب أحد الطهورین ...» اگر صد سال هم به حال خودش باقی باشد و مکلّف، در خارج، نماز با تیمّم را ایجاد نکند، کسی نمی‌تواند توهّم إجزاء کند. بنابراین، إجزاء وصف برای عمل خارجی است ولی در شعبه اوّل بحث، این وصف را عقل به عمل خارجی عنایت کرده است امّا در شعبه دوّم، وصف را دلیل لفظی به عمل خارجی عنایت کرده است. در شعبه دوّم، ادلّه اوامر اضطراریّه و ادلّه اوامر ظاهریّه، این وصف را عنایت کرده است، ولی موصوف در هر دو عبارت از عمل خارجی است. وقتی موصوفْ عبارت از عمل خارجی شد، پای علّیت به‌میان می‌آید و ما می‌توانیم بحث کنیم که نماز با تیمّم که در خارج تحقّق پیدا کرده، آیا علّیت برای إجزاء دارد یا نه؟ در این مبتدا و خبری که ما مطرح می‌کنیم، پای لفظ در کار نیست. ما نمی‌خواهیم بگوییم: «الأمر هل یقتضی الإجزاء أم لا؟» تا شما بگویید: اقتضاء وقتی به لفظ نسبت داده شود به‌معنای دلالت است. فاعل «یقتضی» ضمیری است که به «اتیان به مأمور به» برمی‌گردد و «اتیان به مأمور به»، عمل خارجی است، همان‌طور که شما می‌گویید: «النّار مقتضیهٔ للحرارهٔ»، ولی این اقتضاء را خداوند به آن داده است. و نیز می‌گویید: «الصلاهٔ مع الوضوء علّهٔ للإجزاء»، و عقلْ حاکم به این علّیت است. اینجا هم- بنا بر قول به إجزاء- باید بگویید:

«الصلاهٔ مع التیمّم علّهٔ للإجزاء»، ولی ریشه این علّیت، دلالت اوامر اضطراریه و اوامر ظاهریه است. آن اوامر- به‌لحاظ اینکه لفظ هستند- علّیت را به این موجود خارجی عنایت کردند، یعنی آنها ما را راهنمایی کردند که این «نماز با تیمّم خارجی» علّیت برای إجزاء دارد و اگر هدایت و دلالت آن اوامر ظاهریّه و اضطراریّه نبود، نه عقل به چنین چیزی پی می‌برد و نه غیر عقل برآن دلالت می‌کرد. خلاصه فرمایش مرحوم آخوند این است که اگرچه اساس بحث ما در مقام دوّم، بر دلالت اوامر اضطراریّه و اوامر ظاهریّه دور می‌زند ولی درعین‌حال، چون موضوع

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۵

بحث ما عبارت از «الإتیان بالمأمور به» است و بحث ما متمرکز در این است که آیا عمل خارجی، إجزاء را به دنبال دارد یا نه؟ لذا ما «یقتضی» را به‌معنای علّیت معنا می‌کنیم، اگرچه ریشه این علّیت، در دو شعبه بحث مختلف است. در یک شعبه، به عقل ارتباط دارد و در یک شعبه، به دلالت اوامر مربوط است امّا این منافات ندارد با اینکه «یقتضی» را در هر دو مقام به‌معنای علّیت بدانیم.[۱۵] اشکال امام خمینی رحمه الله بر مرحوم آخوند: امام خمینی رحمه الله می‌فرماید، به‌نظر ما کلمه «یقتضی» به هیچ عنوان قابل تصحیح نیست و باید از عنوان بحث حذف شده و بگوییم: «الإتیان بالمأمور به مجزٍ أم لا یکون مجزیاً؟». کلام حضرت امام خمینی رحمه الله- با تقریبی از جانب ما- این است که می‌فرماید: ما مقتضی را عبارت از اتیان به مأمور به قرار می‌دهیم. اتیان به مأمور به، یک واقعیت تکوینیّه است. صلاتی که در خارج واقع می‌شود- چه با وضو باشد، چه با تیمّم و چه با استصحاب طهارت- یک واقعیت خارجیّه تکوینیّه است، لذا ازنظر مقتضی- که عبارت از مؤثّر و سبب است- ما اشکالی نداریم. ولی باید مُقْتَضی- یعنی معلول- را نیز درنظر گرفت. قبل از ملاحظه معلول، باید به این نکته توجه داشت که مسأله علّیت و معلولیّت عبارت از یک سنخ ارتباطی است که بین دو واقعیّت وجود دارد. ما باید دو واقعیّت داشته باشیم که بین آنها ارتباط باشد و نحوه ارتباط بین آنها هم از نوع علّیت باشد، یعنی یکی از این دو واقعیّت در دیگری مؤثّر باشد. و به تعبیر دیگر: یکی از این دو واقعیّت، موجد واقعیت دیگر باشد وقتی می‌گوییم: «النّار سبب للإحراق» یا «النّار مقتضیة للإحراق»، معنایش این است که خود نارْ یک واقعیت مسلّم و احراق هم یک

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۶

واقعیت مسلّم دیگر است و بین این دو واقعیّت، ارتباط علّیت و معلولیّت وجود دارد، یعنی نار، موجد احراق و مؤثّر در تحقّق احراق است. حال وقتی می‌خواهیم این معنا را در ما نحن فیه پیاده کنیم، در ناحیه علت آن واقعیّتی داریم. الإتیان بالمأمور به، امری تخیّلی یا اعتباری نیست، بلکه امری محسوس است. امّا وقتی سراغ معلول می‌آییم می‌بینیم معلول را شما (مرحوم آخوند) عبارت از «إجزاء» دانستید، سپس فرمودید: «الظاهر أنّ الإجزاء هاهنا بمعناه لغة و هو الکفایة و إن کان یختلف ما یکفی عنه»[۱۶] یعنی اجزاء در لغت به‌معنای کفایت است، ولی آیا از چه چیز کفایت می‌کند؟ آن چیز، فرق می‌کند. در مورد اتیان به مأمور به به هر امری، نسبت اجزاء در ارتباط با خود آن امر است و معنای کفایت این است که لازم نیست این چیزی را که آورده‌اید، با همین خصوصیّات و شرایط، دو مرتبه اتیان کنید.

مثلًا وقتی می‌گوییم: نماز با وضو، نسبت به امر به نماز با وضو کافی است، معنایش این است که لازم نیست نماز با وضو را دو مرتبه تکرار کنیم. در مقام دوّم بحث نیز اگر گفتیم: اتیان مأمور به به امر اضطراری، کفایت از امر واقعی اوّلی می‌کند، معنایش این است که نماز با تیمّم، کفایت از نماز با وضو می‌کند، پس إجزاء در هر دو مقام به‌معنای کفایت است ولی «ما یُجزی عنه»- یعنی چیزی که از آن کفایت می‌شود- فرق دارد. امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: وقتی شما (مرحوم آخوند) إجزاء را این‌گونه معنا کردید، ما از شما سؤال می‌کنیم: آیا إجزاء به این معنا، یک واقعیت تکوینیّه است و بین اتیان مأمور به و این اجزاء، ارتباط علّیت و معلولیّت وجود دارد؟ شما (مرحوم آخوند) نمی‌توانید چنین چیزی بگویید: زیرا وقتی شما کفایت را به‌معنای عدم لزوم تکرار نماز- همان نماز یا به‌صورت دیگر، مثل نماز با وضو برای کسی که با تیمّم خوانده- دانستید، ما می‌پرسیم: مگر لزوم، یک واقعیّت است که عدم لزوم بخواهد واقعیّت باشد؟ لزوم، یک امر اعتباری است، وجود هم یک امر اعتباری است. بنابراین وقتی «وجود لزوم» یک امر اعتباری شد، عدم لزوم هم یک امر اعتباری

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۷

است. وقتی گفته می‌شود: «این فعل، واجب است» معنایش این نیست که یک واقعیّتی به‌عنوان صفت این فعل وجود دارد بلکه وجوب، مانند ملکیّت، امری اعتباری است.

بنابراین وقتی ثبوتِ یک چیز، اعتباری است، عدمش هم اعتباری است. بلکه در ناحیه عدم، اشکال دیگری هم وجود دارد و آن این است که معلول تکوینی نمی‌تواند امر عدمی باشد. این که در فلسفه گفته‌اند: «عدم العلّة علّة لعدم المعلول»[۱۷]، دارای مسامحه است. عدم، چیزی نیست که نیاز به علت داشته باشد. آنچه احتیاج به علت دارد وجود است. و حتّی در مورد «عدم مضاف»- که بعضی می‌گویند: «له شائبة من الوجود»- تحقیق این است که شائبه‌ای از وجود ندارد. عدم، استشمام وجود نکرده خواه عدم مطلق باشد یا عدم مضاف. وقتی شما إجزاء را به‌معنای عدم لزوم تکرار می‌گیرید، دو اشکالْ در علّیت وجود دارد: یکی اینکه لزوم، امری اعتباری و طبعاً عدم لزوم هم امری اعتباری است. و دیگر اینکه معلول نمی‌تواند یک امر عدمی باشد پس چطور شما در این مقدّمه اقتضاء را به‌معنای علّیت و تأثیر می‌گیرید؟ و در مقدّمه بعد، برای إجزاء معنایی ذکر می‌کنید که از مسأله علّیت بعید است و امکان ندارد علّیت و معلولیّت در آن جاری شود. سؤال: ممکن است کسی بگوید: قبول داریم که اگر اجزاء را مانند مرحوم آخوند معنا کنیم، دارای اشکال است، ولی آیا اگر اجزاء را به‌معنای «سقوط امر» بدانیم و بگوییم: «اتیان به مأمور به سبب سقوط امر می‌شود»، باز هم اشکالی دارد؟ جواب: امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: اینجا هم همان اشکال جاری می‌شود، زیرا ما در بحث‌های گذشته گفتیم که مفاد هیئت امر، عبارت از بعث و تحریک اعتباری است.

و بعث و تحریک اعتباری، همان‌طور که وجود و ثبوتش اعتباری است، عدم و سقوطش هم اعتباری می‌باشد و نمی‌تواند عنوان معلولیّت پیدا کند. معلول باید از واقعیتْ برخوردار باشد، همان‌طور که علتْ واقعی است. در اینجا گویا کسی می‌گوید: آیا اگر اجزاء را به‌معنای سقوط اراده مولا بگیریم،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۸

باز هم دارای اشکال است؟ اراده، یک واقعیّت تکوینیّه است. ولی اکثر واقعیّات تکوینیّه، محسوس به حواس خمسه است، بعضی هم- مثل اراده- قائم به نفس است. امّا اراده، واقعیّتش به همان قیام به نفس است. محقّقینی که قائل به وجود ذهنی هستند در واقعیّت وجود ذهنی تردید ندارند، ولی ظرف این وجود، عبارت از ذهن است نه خارج.

واقعیّت وجود ذهنی به همان تحقّق در ذهن است. واقعیت اراده هم به همان قیام به نفس است. چه اراده‌هایی که در ارتباط با افعال اختیاریه صادر از انسان است و چه اراده مولا- که موجب صدور امر از ناحیه مولا می‌شود، هر دو دارای واقعیت است. انسان اراده می‌کند که آب در اختیارش باشد. این اراده، یک واقعیّت است و دارای مبادی می‌باشد.

تصوّر، تصدیق به فایده، میل نفس و عزم و جزم و ... از مبادی اراده هستند. مبادی هم دارای واقعیّت می‌باشند. اوّلین مرحله، تصوّر مراد- یعنی وجود ذهنی آن- می‌باشد و وجود ذهنی، یک واقعیّت است. دوّمین مرحله، تصدیق به فایده است که این هم مربوط به نفس انسان است. سایر مبادی نیز به‌همین‌صورت است. وقتی مبادی تحقّق پیدا کرد، واقعیّتی به نام اراده- که یک واقعیّت نفسانی است- تحقّق پیدا می‌کند.

مثلًا انسان اراده می‌کند فلان کتاب را- که در قفسه است- بردارد، سپس فکر می‌کند که آیا خودش این کار را انجام دهد یا به فرزندش دستور دهد؟ در هر دو صورت، این مسبوقیّت به اراده تکوینیّه- که یک واقعیّت قائم به نفس است- وجود دارد. حال مستشکل می‌گوید: شما که این همه مسأله واقعیت را مطرح می‌کنید، ما هم می‌گوییم: «الإتیان بالمأمور به- که یک واقعیّت است- یؤثّر و یکون سبباً لسقوط إرادة المولی». اگر این‌طور تعبیر کردیم، دو واقعیت در کار است و می‌توانیم مسأله تأثیر و تأثّر را مطرح کنیم. امام خمینی رحمه الله در پاسخ می‌فرماید: خیر، مسئله به این صورت نیست که شما فکر می‌کنید. شما در اراده‌هایی که به عمل خودتان تعلّق می‌گیرد، مسئله را بررسی کنید تا بعد برسیم به اراده‌هایی که منشأ صدور امر است و از آن به اراده تشریعیه تعبیر می‌شود. آنجا که شما مثلًا اراده می‌کنید ساعت معیّنی از منزل حرکت کنید و در جلسه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۹

درس شـرکت کنیـد، به اسـتناد به این اراده حرکت کرده و در مجلس درس حضور پیـدا می‌کنیـد. این معنـا جای انکار نیست که تا وقتی در جلسه حاضـر نشده‌ایـد، اراده به قوّت خودش باقی است. هنگامی که در جلسه حاضـر شدیـد، این اراده از بین می‌رود. ولی آیـا علت از بین رفتن اراده چیست؟ در ابتـدای نظر، انسـان فکر می‌کنـد که «حصول مراد، علت از بین رفتن اراده است». درحالی‌که اگر کسـی این مسئله را به این صورت در فلسـفه مطرح کنـد، از او پـذیرفته نمی‌شود، زیرا وقتی اراده، علت برای حصول مراد شـد، چگونه می‌شود که حصول مراد، علت برای از بین رفتن اراده شود؟ اگر حصول مراد، علت برای از بین رفتن اراده شـد، معنایش این است که حصـول مراد، علّت برای عـدم علت خـودش بشـود. در این صورت، علت برای عـدم خودش می‌شود. آیـا معقول است که چیزی علت برای عـدم خـودش بشـود؟ اگر قبـول کنیم که حصول مراد، علت برای عـدم اراده باشـد، معنـایش این است که حصول مراد، علّت برای عـدم خودش می‌باشد. روشن است که چنین چیزی دارای اسـتحاله است. پس آیا واقعیت مسئله چیست؟ وجدان را نمی‌شـود انکـار کرد. قبـل از حضـور در جلسه درس، اراده بوده و بعـد از حضور در جلسه درس، اراده‌ای وجود نـدارد. پس مسـئله چگونه حـل می‌شود؟ حـلّ مسئله بـا توجه به این نکته است که اراده، از اوّل دارای غایتی بوده و وقتی غایت آن حاصل شـد، دیگر اراده‌ای وجود نـدارد، زیرا این اراده، از اول، با تحقق غایت وجود نداشـته است. نه اینکه اراده، یک چیز مسـتمر و باقی بوده و امری بیایـد دوام آن را از بین ببرد. مسأله اسـتمرار و دوام، از اول نبوده است. کسـی که اراده کرد ده قدم راه برود، وقتی ده قدم تمام شد، اراده او تمـام شـده است نه اینکه چیزی آمـده باشـد و جلوی دوام اراده را گرفته باشـد. قـدم یـازدهم از همان اوّل متعلّق اراده نبوده است. امساک در ماه رمضان که امری عبادی است و نیّت لازم دارد، مبدأ و منتهای آن از ابتدا مشخّص است. وقت آن از طلوع فجر تـا ذهـاب حمره مشـرقیّه است. نه یـک دقیقه قبل از طلوع فجر داخل در متعلّق نیّت و اراده است و نه یک دقیقه بعـد از ذهاب حمره مشرقیّه. اراده، از ابتدا به یک چنین چیزی تعلّق گرفته است. پس در اینجا هم که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۰

شما حضور در جلسه درس را متعلّق اراده قرار می‌دهید، اراده شـما از اوّل، مغیّا به همان حضور در جلسه درس است. وقتی در جلسه حاضـر شدید، دیگر از اوّل، اراده‌ای وجود نداشـته است نه اینکه اراده یک امر مستمری بوده و با حضور در جلسه درس، سقوط آن نیاز به علت داشـته باشـد، تا ما بخواهیم در علت سـقوط این اراده بحث کنیم. بله اگر کسـی اراده کرد که مثلًا تا آخر عمرش روزی یـک درهم صـدقه بدهـد، این اراده همیشـگی است و به یـک روز و ده روز و یک سال و دو سال محـدود نیست، بلکه تا آخر عمر انسـان ادامه دارد و بعـد از مـوت هم موضـوعی برای اراده تحقّق نـدارد ولی اراده‌هـایی که به افعـال اختیـاری انسـان تعلّق می‌گیرد، معمولًا محـدود و مقیّـد و دارای غایت است. امام خمینی رحمه الله سـپس می‌فرماید: در اراده‌های تشـریعیّه نیز به‌همین‌صورت است. مولایی که به عبد خود می‌گوید:

«جئنی بالمـاء»، اراده نفسـانیّه مولاـ موجب صـدور فرمـان نسـبت به عبـد می‌شود. وقتی عبـد، مأمور به را در خارج ایجاد کرد و مولا متمکّن از مـاء شـد، دیگر درست نیست تعبیر کنیم که اتیـان به مأمور به موجب زوال و سـقوط اراده شـده است، زیرا اراده، از ابتـدا محدود به همین حد بوده است. همان‌طور که اگر مولا خودش آب را می‌آورد، اراده تکوینیّه محدودش منتفی می‌شد. تنها فرقی که بین این دو وجود دارد، مسأله تسبیب و مباشـرت است. در نتیجه اگر إجزاء به‌معنای «سقوط امر» گرفته شود و امر هم عبارت از اراده قـائم به نفس مولاـ باشـد، بـاز هم مـا نمی‌توانیم مسأله علّیت و معلولیّت را مطرح کرده و بگوییم: «الإتیان بالمأمور به صار علّهٔ مؤثّرهٔ لسـقوط الإرادهٔ النفسانیّهٔ»، این تعبیر غیر صـحیح است. اراده، از اوّل محـدود بوده و خارج از آن حـد، اراده‌ای وجود نداشـته است. خلاصه اینکه حضـرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: شما (مرحوم آخوند) اراده را به هر معنایی بدانید، نمی‌توانید کلمه «یقتضی» را به‌معنای علّیت و تأثیر بگیرید، چون در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۱

بسیاری از فروض آن، امر اعتباری است نه واقعیّت و بنا بر بعضـی از معانی هم مسأله حدّ و محدودیّت مطرح است نه مسأله علّیت و معلولیّت. بنـابراین بایـد کلمه «یقتضـی» را از عنوان بحث حـذف کرده و عنوان را این گونه قرار دهیم: «الإتیـان بالمأمور به مجزٍ أم لا یکون مجزیاً».[۱۸] بررسـی کلام حضـرت امـام خمینی رحمـه الله: هرچنـد کلام امـام خمینی رحمـه الله کلام جـالب و پرفایـده و محقّقـانه‌ای است ولی به‌نظر می‌رسـد این اشـکال ایشان به مرحوم آخونـد وارد نیست. ما یک‌وقت عنوان اقتضاء و علّیت را در بحث فلسفه مطرح می کنیم. در آن جوّ، صحبت از واقعیات و حقایق است. در آنجا فرمایش امام خمینی رحمه الله درست است. در فلسفه، علّیت به‌معنـای ایجـاد و تـأثیر است و طرفین علت و معلـول بایـد واقعیّت تکـوینی و حقیقی داشـته باشـند. امّـا در بحث فقه و اصـول سروکار ما با فقهاء و اصولیّین است. ما وقتی استعمالات «اقتضاء»، «علّیت»، «سببیّت» و «تأثیر» را در کلمات فقهاء ملاحظه می کنیم، به موارد زیـادی برخورد می کنیم که یـا علت و معلول هر دو اعتبـاری هسـتند و یـا- حـدّ اقـل- معلول اعتبـاری است. مثلًا در بحث میاه می گوینـد: «الکرّیّهٔ علّهٔ لاعتصـام المـاء»، اگر مـاء بخواهـد معتصم باشـد، یعنی بـا ملاقات نجاستْ نجس نشود، کرّیّتْ یکی از علل اعتصـام مـاء است. کلمه «علت» در اینجـا به چه مناسـبتی به‌کـاررفته‌است؟ آن مقـدار مـاء خـارجی، یک واقعیت است، امّا اینکه آن مقـدار، کرّ نامیده شود به‌گونه‌ای که اگر یک مثقال از آن کم شود، عنوان کر صدق نکند، این دیگر یک واقعیت نیست، بلکه یک امر جعلی است که توسّـط شـارع جعـل شـده است. لـذا در عرف و لغت، به چنین معنایی در مورد کر برخورد نمی کنیم. بنابراین در اینجا «علت» امری اعتباری است. معلول

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۲

آن- یعنی اعتصـام- هم امری اعتبـاری است، همـان گونه که انفعـال- که در مقابل اعتصام است- نیز امری اعتباری است. طهارت و نجاست، بنا بر مشهور، امری اعتباری است. و یا می گویند: «ملاقاهٔ الماء القلیل مع النجاسهٔ علّهٔ لانفعاله»، در اینجا ملاحظه می‌شود که ملاقـات مـاء قلیـل بـا نجـاست، علت برای انفعـال آن دانسـته شـده است، درحـالی که انفعال ماء قلیل، امری اعتباری است. اعتصام و انفعال، مثل سایر احکام وضعیه است که مسائل اعتباری می‌باشند ولی از آنها تعبیر به علت کرده‌اند. در باب ضمان می گویند:

«إتلاف مـال الغیر سببٌ للضـمان»، اتلافْ واقعیّت است ولی معلول و مسبّب آنکه عبـارت از ضـمان است امری اعتباری می‌باشـد. ضمان، اشـتغال ذمّه است و اشـتغال ذمّه، امری اعتباری است. اشـتغال ذمّه، یک واقعیّتی نیست که تکویناً به ذمّه انسان ضـمیمه شـده باشد. در باب معاملات، تعبیر به «اقتضاء» و «سبب» و «تأثیر» بسیار زیاد است.

البیع سببٌ للملکیّهٔ، البیع مقتضٍ للملکیّهٔ، عقـد النکـاح سبب للزوجیّهٔ و ... درحـالی که ملکیّت و زوجیت، از مثالهای معروف امور اعتباری است. بنابراین، وقتی فقهاء یک چنین عناوینی را به کار می‌برند ما نباید مسائل فلسـفی را پیاده کنیم و بگوییم: «بین عقد بیع و ملکیّت، بایـد یـک تـأثیر و تـأثّر واقعی باشـد، علت و معلـول هر دو بایـد واقعیّت تکـوینیّه داشـته باشـند». در نـتیجه مقصـود از این سببیّت‌ها و تأثیر و اقتضاءها، عبارت از سـببیّت و تأثیر و اقتضاء شـرعی است. وقتی شارع می‌فرماید: «إتلاف مال الغیر سـبب للضمان» یعنی اتلاف مال غیر، سبب شرعی برای ضمان است. و یا وقتی می‌فرماید:

«ملاقـات نجاست با ماء قلیل، علت برای انفعال است»، مراد علت شـرعی است یعنی شارع حکم کرده به اینکه ملاقات نجاست با ماء قلیل علّت برای انفعال است. در معاملات هم مسائل به عقلاء و عرف مربوط است و شارع هم همین مسائل عقلایی را مورد امضاء و تنفیذ قرار داده است. عقلاء عقد نکاح را سبب برای زوجیّت می‌دانند.

زوجیّت هم امری اعتباری است. اعتباری که هم عقلاء قبول دارند و هم شارع آن را پذیرفته است، لیکن در بعضی از شروط و قیود، بین شارع و عقلاء اختلاف وجود دارد و الّا اصل مسئله، یک امر اعتباری عقلایی است که مورد امضای شارع قرار گرفته

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۳

است. وقتی می گوینـد: «عقـد نکـاح سـبب برای زوجیت است» به این معنـاست که عقـد نکـاح سـببیّت عقلائیه دارد و شارع هم این

سببیّت را امضاء کرده، پس سببیّت شرعیّه هم دارد. خلاصه اینکه در جوّی که پای شرع و عرف و عقلاء در میان است، درست نیست که ما با عنوان علّیت و اقتضاء، به نحوی که در فلسفه برخورد می‌کنیم، برخورد داشته باشیم. پس از بیان فوق به سراغ ما نحن فیه می‌آییم. ما گفتیم: در ما نحن فیه در دو مقام بحث می‌کنیم. بحث ما در مقام دوّم که بخش مهم بحث بود- در ارتباط با اوامر اضطراری و اوامر ظاهری است که آیا مجزی از اوامر واقعی اوّلی هستند یا نه؟ چه مانعی دارد که ما کلمه اقتضاء را در اینجا به کار ببریم و آن را هم به‌معنای علّیت و علّیت را هم به‌معنای سببیّت شرعیّه بدانیم؟ به‌عبارت دیگر: ما گفتیم: «بحث در مقام دوّم، در مورد مفاد ادلّه شرعیه است، می‌خواهیم ببینیم آیا مفاد ادلّه اوامر اضطراریّه چیست؟» کسی که می‌گوید: «ادلّه اوامر اضطراریّه، دلالت بر اجزاء می‌کند»، معنای حرفش این است که «نماز با تیمّم در خارج، سبب شرعی برای اجزاء است، یعنی شارع، این نماز را سبب برای اجزاء از نماز با وضو قرار داده است». در مورد اوامر ظاهریه نیز کسی که می‌گوید: «ادلّه اوامر ظاهریّه، دلالت بر اجزاء می‌کند» معنای حرفش این است که «نماز با طهارت استصحابی سببیّت شرعی برای اجزاء دارد، یعنی شارع، این نماز را سبب برای اجزاء از نماز با طهارت واقعی قرار داده است». امّا در ارتباط با مقام اوّل از بحث- که عبارت از یک مسأله عقلیّه بود- وقتی گفته می‌شود: «اتیان به مأمور به به امر واقعی مجزی است از اینکه آن را دوباره اعاده و تکرار کنیم» معنایش این است که «عقل، حکم می‌کند که به دنبال اتیان، لازم نیست شما تکرار کنید». نه به‌معنای اینکه یک واقعیتی در کار است. مگر مسائل عقلیّه، در ارتباط با واقعیّتْ مطرح است؟ مولا وقتی چیزی را واجب می‌کند، چه کسی می‌گوید:

«ای عبد چرا نشسته‌ای و دستور مولا را اطاعت نمی‌کنی»؟ مگر شما نمی‌گویید: «حاکم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۴

بالاستقلال در باب اطاعت و عصیان، عقل است»؟ ما این را می‌گوییم ولی معنای این حرف این نیست که در تمام جوانب این مسئله باید واقعیتی وجود داشته باشد. زمینه اطاعت و عصیان، حکم مولاست و حکم مولا- امری اعتباری است ولی در زمینه همین امر اعتباری، عقلْ حکم می‌کند به اینکه «اطاعت برای تو واجب است و حق نداری معصیت مولا را انجام دهی». بنابراین به مجرّد اینکه مسئله را در ارتباط با عقل قرار دادیم و پای شرع و عرف و عقلاء را کنار گذاشتیم، ملازم با این نیست که موضوع و محمول مسئله حتماً باید واقعیّت داشته باشند. خیر، بسیاری از احکام عقلیّه در زمینه مسائل اعتباری پیاده می‌شود، مثل همین مسأله وجوب اطاعت و عصیان که در زمینه حکم مولاست، درحالی‌که حکم مولا- همان بعث و تحریک اعتباری است. در نتیجه در همان مقام اوّل از بحث- که یک مسأله عقلیّه است و هیچ ارتباطی به شرع و عرف و عقلاء ندارد- مسأله علّیت و معلولیّت واقعیّه مطرح نیست. خلاصه آنچه در پاسخ کلام امام خمینی رحمه الله مطرح کردیم این است که کلمه «یقتضی» که در کلام مرحوم آخوند به‌معنای تأثیر و تأثّر معنا شده بود، نباید روی خودش تکیه کرد، بلکه باید دید این تعبیر در مقابل چیست؟ این تأثیر و تأثّر را که به اتیان به مأمور به نسبت داده‌اند در مقابل اقتضای به‌معنای دلالت است که مربوط به عالم لفظ می‌باشد. قبلًا گفتیم: «اگر اقتضاء به لفظ اسناد داده شود، به‌معنای دلالت و کشف است و اگر به عملی اسناد داده شود به‌معنای تأثیر و تأثّر و علّیت است».

حال می‌گوییم: اینکه ما اقتضاء را به‌معنای تأثیر و علّیت می‌گیریم، می‌خواهیم اقتضای به‌معنای دلالت را کنار بگذاریم. به‌عبارت دیگر: اقتضائی که در مقابل اقتضاء به‌معنای دلالت است غیر از اقتضائی است که در فلسفه مطرح است و به‌معنای علّیت می‌باشد. در نتیجه حق با مرحوم آخوند است و اشکال امام خمینی رحمه الله- با اینکه بیان بسیار جالب و قابل استفاده است- بر مرحوم آخوند وارد نیست.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۵

۳- عنوان اجزاء

یکی از عناوینی که در این بحث مطرح شده، عنوان «إجزاء» است و ما باید در اینجا بحث کنیم که آیا إجزاء دارای چه معنایی است؟ آیا نزد فقهاء و اصولیّین، معنایی غیر از معنای لغوی خود دارد و یا اینکه در فقه و اصول هم به همان معنای لغوی خود به‌کارمی‌رود؟ مرحوم آخوند معتقد است اجزاء در اصطلاح فقهاء و اصولیّین، به همان معنای لغوی خود- یعنی کفایت کردن- استعمال می‌شود ولی موارد استعمال آن فرق می‌کند.

إجزاء، همیشه دارای یک متعلَّق (/ ما یُجْزی عنه) است ولی این متعلّق، به اعتبار مواردْ مختلف است. فقیه وقتی اجزاء را در مورد امر اضطراری مطرح می‌کند و می‌گوید: «نماز با تیمّم، مجزی است» می‌خواهد بگوید: «نماز با تیمّم، مجزی از نماز با وضوست». و یا وقتی در مورد امر ظاهری مطرح می‌کند و می‌گوید: «نماز با استصحاب طهارت، مجزی است» می‌خواهد بگوید: «نماز با وضوی استصحابی، کافی از نماز با وضوی واقعی و حقیقی است». درحقیقت، با توجه به اینکه «ما یُجزی عنه» در فقه و اصول، در ارتباط با اعاده و قضا است، لذا کلمه إجزاء در ارتباط با آن ملاحظه می‌شود و این بدان معنا نیست که إجزاء، از معنای لغوی خود دست برداشته و یک اصطلاح جدید فقهی برای آن حاصل شده باشد. شاهد این حرف این است که اگر شما کلمه «إجزاء» را برداشته و به‌جای آن کلمه «کفایت» را بگذارید، مسئله به‌همین‌صورت است. یعنی اگر گفته شود:

«الإتیان بالمأمور به علی وجهه هل یقتضی الکفایهٔ أو لا؟» کسی نمی‌گوید: «کلمه کفایت در اینجا معنایی غیر از معنای لغوی خود پیدا کرده است». در مورد کلمه «کفایت» همان معنای لغوی اراده شده است ولی «ما یُکفی عنه» آن در فقه، مسأله

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۶

اعاده و قضاء است ۱۹]. شاهد دیگر این است که ما در تعبیرات عرفی خودمان کلمه «کفایت» را در مواردی به کار می‌بریم که «ما یُکفی عنه» آن مختلف است، مثلًا گاهی می‌گوییم: «یک لیوان آب، برای رفع تشنگی کافی است»، «یک استکان چای، برای رفع خستگی کافی است»، «یک بشقاب غذا برای رفع گرسنگی کافی است». کلمه «إجزاء» هم به‌همین‌صورت است. یعنی معنای آن در همه موارد یکسان است ولی «ما یُجزی عنه» آن فرق می‌کند. امّا اگر انسان بخواهد بر ظاهر کلمات فقهاء و اصولیّین جمود پیدا کند، در ابتدای امر به‌نظر می‌رسد که در مورد کلمه «إجزاء» اصطلاح خاصّی وجود دارد. در کلمات فقهاء و اصولیّین با دو تعبیر- در مورد «إجزاء»- برخورد می‌کنیم: بعضی إجزاء را به‌معنای «اسقاط التعبّد به ثانیاً» دانسته‌اند و گفته‌اند: اینکه می‌گوییم: «اتیان به مأمور به مجزی است»، به‌معنای این است که «اتیان به مأمور به، اسقاط می‌کند اتیان به این مأمور به برای نوبت دوّم را». و بعضی إجزاء را به‌معنای «إسقاط القضاء» دانسته‌اند. دو نکته در مورد تعبیر اوّل: در تعبیری که اجزاء را به‌معنای «اسقاط التعبّد به ثانیاً» می‌داند باید دو نکته را ملاحظه کرد: نکته اوّل: با توجه به این که ما در مبحث اجزاء در دو بخش بحث می‌کردیم، در یک بخش آن پیرامون مسأله‌ای عقلی و در بخش دیگر پیرامون مسأله لفظی و دلالت الفاظ بحث می‌کردیم، در اینجا باید تعبیری را که إجزاء را به‌معنای «إسقاط التعبّد به ثانیاً» می‌داند در هر دو بخش مورد بررسی قرار دهیم. در بخش اوّل باید بگوییم: «الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی الأوّلی یسقط التعبّد به ثانیاً» یعنی اگر کسی نماز با وضو خواند، دیگر لازم نیست همین نماز را تکرار کند.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۷

نماز با تیمّم و نماز با وضوی استصحابی نیز نسبت به امر خودشان به‌همین‌صورتند یعنی اگر کسی نماز با تیمّم خواند، دیگر لازم نیست دوباره نماز خود را با تیمّم بخواند، و اگر کسی نماز با وضوی استصحابی خواند، دیگر لازم نیست دوباره نماز خود را با وضوی استصحابی بخواند. امّا در بخش دوّم وقتی می‌گوییم: «نماز با تیمّم مجزی است» آیا تعبّد به چه چیز ساقط می‌شود؟ تعبّد به همین نماز با تیمّم یا تعبّد به نماز با وضو؟ روشن است که در اینجا می‌خواهیم بگوییم: «تعبّد به نماز با وضو ساقط می‌شود»، گویا

در اینجا که ما می‌گوییم: «نماز با تیمّم، مجزی از نماز با وضو است» و اجزاء را هم به‌معنای «اسقاط التعبّد به ثانیاً» می‌دانیم باید در ضمیر «به» قائل به استخدام شویم، چون ما خود آن نماز را تکرار نمی‌کنیم، بحث این است که نماز تکرار شود ولی در تکرارش- به‌جای تیمّم- وضو مطرح باشد. در نماز با طهارت استصحابی هم وقتی إجزاء را مطرح می‌کنیم و آن را به «إسقاط التعبّد به ثانیاً» معنا می‌کنیم، نمی‌خواهیم بگوییم: «نماز با وضوی استصحابی، تکرارش لازم نیست» بلکه می‌خواهیم بگوییم: «نماز با طهارت استصحابی، ما را از نماز با طهارت واقعی بی‌نیاز می‌کند» لذا ضمیر در «به» به نماز با طهارت واقعی برمی‌گردد. و این نوعی از استخدام است. نکته دوّم: تعبیر «التعبّد به ثانیاً»، اعم از اداء و قضاء است. معنای این تعبیر این است که تکرارش لازم نیست. خواه این تکرار، در وقت و به‌عنوان اعاده باشد یا خارج از وقت و به‌عنوان قضاء باشد. دو احتمال در مورد تعبیر دوّم: در تعبیر دوّم که إجزاء را به‌معنای «إسقاط القضاء» می‌داند، دو احتمال در مورد کلمه قضاء وجود دارد: احتمال اوّل: قضاء در مقابل اداء باشد، یعنی فعل خارج از وقت. در این صورت، اگر ما اجزاء را به‌معنای «اسقاط قضاء» بدانیم لازمه‌اش این است که در مبحث إجزاء فقط از قضاء بحث شده و از اعاده سخنی به میان نیامده باشد. جایی که کسی در اوّل وقت نماز با تیمّم بخواند ولی در وقت، دسترسی به آب پیدا کند، مسأله إجزاء و عدم إجزاء

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۸

مطرح است، در حالی که اگر ما إجزاء را به‌معنای «إسقاط القضاء» بدانیم لازم می‌آید که این بحث از نظر اعاده، خارج از عنوان بحث إجزاء باشد. احتمال دوّم: قضاء به‌معنای فعل ثانوی باشد، در این صورت بین تعبیر اوّل و دوّم در مورد إجزاء، تفاوتی لفظی پیدا می‌شود ولی از نظر معنا فرقی میان آن دو نخواهد بود و همان‌طور که قضاء داخل در بحث است، اعاده هم داخل در بحث خواهد بود. ولی ما گفتیم: «جمود بر ظاهر لفظ اجزاء، یک چنین اقتضایی دارد و الّا به حسب واقع، کلمه اجزاء اصطلاح جدیدی ندارد بلکه به همان معنای «کفایت» است امّا «ما یُکفی عنه» آن در فقه و غیر فقه فرق می‌کند بدون اینکه این اختلاف، معنای إجزاء را تغییر دهد». مرحوم آخوند هم تقریباً همین معنا را ذکر می‌کند و حق هم با ایشان است ولی ایشان تعبیری دارد که به‌نظر ما درست نیست. ایشان جای آن دو تعریفی را که در مورد إجزاء مطرح شد عوض کرده و می‌فرماید: «الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی- یعنی امر واقعی اوّلی- یجزی فیسقط به التعبّد به ثانیاً» سپس می‌فرماید: «و بالأمر الاضطراری أو الظاهری الجعلی، فیسقط به القضاء». گویا ایشان تعریف به «یسقط التعبّد به ثانیاً» را در ارتباط با امر واقعی اوّلی و تعریف «یسقط القضاء» را در مورد امر اضطراری و امر ظاهری قرار داده است. درحالی‌که آنانی که إجزاء را به «إسقاط التعبّد به ثانیاً» معنا کرده‌اند در تمام اوامر این‌گونه معنا کرده‌اند و کسانی که آن را به «اسقاط القضاء» معنا کرده‌اند در تمام اوامر این‌گونه معنا کرده‌اند. بله اگر هر دو عنوان را در عبارت واحدی مطرح می‌کردند و می‌گفتند: «الإجزاء إمّا اسقاط التّعبّد به ثانیاً و إمّا اسقاط القضاء» ما می‌توانستیم بگوییم: «إسقاط التعبّد آن در مورد امر واقعی اوّلی و اسقاط القضاء آن در مورد امر اضطراری و ظاهری است» امّا مسئله به این صورت نیست و در مورد إجزاء، دو تفسیر جداگانه وارد شده است. شاید آنچه مرحوم آخوند را وادار کرده که «إسقاط التعبّد به ثانیاً» را فقط در مورد امر واقعی اوّلی پیاده کند، همان نکته‌ای بود که ما اشاره کردیم که اگر «إسقاط التعبّد به

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۹

ثانیاً» را در مورد امر اضطراری و ظاهری مطرح کردیم، باید نوعی استخدام در ضمیر «به» انجام گیرد. مرحوم آخوند چون به‌نظرش آمده که چنین استخدامی وجود ندارد و ضمیر «به» به همان مأموربهی که اوّل واقع شده برمی‌گردد، به‌همین‌جهت پای اوامر اضطراری و اوامر ظاهری را به‌میان نیاورده است. درحالی‌که اگر ما این فرمایش را از ایشان بپذیریم با مشکل مواجه می‌شویم، زیرا بحث ما در بخش اوّل، فقط مربوط به اوامر واقعی اوّلی نیست. ما همان‌طور که می‌گوییم: «نماز با وضو، مجزی از خود همین نماز با وضوست»، طبق همین ملاک می‌گوییم: «نماز با استصحاب طهارت، مجزی از همین نماز با استصحاب طهارت است». ما در بخش

اوّل بحث می‌کنیم که آیا هر امری نسبت به خودش مجزی است یا نه؟ و این بحث همان‌طور که در مورد امر واقعی اوّلی جریان دارد، در مورد امر اضطراری و امر ظاهری هم مطرح است. پس مرحوم آخوند براساس چه ملاکی «اسقاط التعبّد به ثانیاً» را فقط در مورد امر واقعی اوّلی قرار داد و فرمود: «الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی یجزی فیسقط التعبّد به ثانیاً»؟ درحالی‌که اگر مرحوم آخوند بخواهد از استخدام هم فرار کند خوب بود بفرماید:

«الإتیان بالمأمور به یجزی عن أمره»، در این صورت، مأمور به هم شامل مأمور به به امر واقعی اوّلی می‌شد و هم شامل مأمور به به امر اضطراری که از آن به واقعی ثانوی تعبیر می‌کنیم و هم شامل مأمور به به امر ظاهری می‌شد که در مقابلِ امر واقعی قرار دارد. خلاصه اینکه اگرچه ما در اصل مطلب- که در إجزاء، اصطلاح خاصی وجود ندارد- با مرحوم آخوند موافقیم ولی تفریع ایشان به‌نظر ما ناتمام است. چرا ایشان «إسقاط التعبّد به ثانیاً» را فقط در مورد امر واقعی و «إسقاط القضاء» را در مورد امر اضطراری و ظاهری دانسته؟ درحالی‌که کسانی که إجزاء را به «إسقاط التعبّد» معنا کرده‌اند ظاهر این است که در مورد تمام اوامر مطرح کرده‌اند، آن‌هم نه در خصوص بخش دوّم، بلکه در هر دو بخش از مسئله، این معنا را درنظر داشته‌اند.

مقدّمه چهارم: آیا مسأله اجزاء، مسأله مستقلّی است؟

اشاره

مرحوم آخوند در این مقدّمه دو مطلب را مورد بحث قرار داده است: مطلب اوّل: آیا چه ارتباطی بین مسأله إجزاء با مسأله مرّه و تکرار وجود دارد؟ آیا إجزاء همان مرّه و تکرار است،[۲۰] یا اینکه فرع بر مرّه و تکرار است، یا اینکه بین این دو مسئله، فرق وجود دارد؟ روشن است که در دو صورت اوّل، مناسبت ندارد که مسأله اجزاء را به‌صورت مسأله‌ای مستقل مطرح کنیم، زیرا ما قبلًا گفتیم: دو مسئله درصورتی استقلال دارند که هرکس وارد هریک از این دو مسئله شد، ازنظر اختیار اقوال آزاد باشد.

امّا درصورتی‌که اختیار یک قول در یک مسئله، لازم داشته باشد که در مسأله دیگر قول مشخصی را اختیار کند، معنایش این است که بین این دو مسئله ارتباط وجود دارد و یکی به‌عنوان اصل و دیگری به‌عنوان فرع است و این با استقلال نمی‌سازد.

درحالی‌که در کلمات اصولیّین، این‌ها به‌صورت دو مسئله مطرح شده‌اند. مطلب دوّم: آیا مسأله اجزاء، همان مسأله «تبعیّت قضاء از اداء» است؟ توضیح: یکی از مسائل مورد بحث بین اصولیّین این است که آیا قضاء تابع اداء است؟ یعنی آیا همین (أقم الصّلاةَ لِدلوک الشّمسِ ...)[۲۱] که نماز را به‌صورت اداء واجب می‌کند، می‌گوید: «اگر نماز در وقت خود انجام نشد، باید در خارج وقت به‌صورت قضاء انجام شود»؟ و به‌عبارت دیگر: معنای تبعیّت قضاء از اداء این است که همان دلیلی که دلالت بر اداء می‌کند، دلالت بر قضاء هم می‌کند. قائل به تبعیّت، این حرف را

می‌زند. ولی قائل به عدم تبعیّت می‌گوید: «قضاء احتیاج به امر جدید دارد و تابع اداء نیست و اگر ما امر جدیدی- مثل «اقض ما فات کما فات»[۲۲]- نداشته باشیم، نمی‌توانیم لزوم قضاء را مطرح کنیم». حال ممکن است کسی بگوید: مسأله إجزاء و عدم إجزاء، همان مسأله تبعیّت و عدم تبعیّت قضاء از اداء می‌باشد. یعنی قائل به اجزاء می‌گوید: «قضاء، نیاز به دلیل مستقل دارد و تابع اداء نیست و اگر دلیل خاصّ مستقل نداشته باشیم، قضاء وجود ندارد» ولی قائل به عدم تبعیت قضاء از اداء، در اینجا عدم اجزاء را

می گوید.

یعنی می گویـد: «بـا اتیـان به مأمور به نمی‌توان قائل به اجزاء شـد بلکه نفس دلیل وجوب اداء، متضـمّن وجوب قضا است و نیازی به دلیل جدید وجود ندارد». پس چه فرقی بین مسأله اجزاء و عدم اجزاء با مسأله تبعیّت قضاء از اداء و عدم آن وجود دارد؟[۲۳]

مطلب اوّل: ارتباط مسأله اجزاء با مسأله مرّه و تکرار

ممکن است کسی بگوید: «مسأله اجزا با مسأله مرّه و تکرار اتّحاد دارد ولی نحوه تعبیر در آن دو فرق دارد. در مسأله مرّه و تکرار، از اینکه مـأمور به یک‌بـار در خـارج انجـام شود به مرّه تعبیر می‌کننـد و در اینجـا از همین معنا به إجزاء تعبیر می‌کننـد. إجزاء یعنی اگر مـأمور به یک‌بـار در خارج انجام شود کافی است و اعاده و قضاء لازم نـدارد. همچنین قائل به تکرار در آنجا عنوان تکرار را مطرح می‌کند و می‌گوید: مأمور به، مقیّد به تکرار است ولی در اینجا از همان معنا به «عدم إجزاء» تعبیر می‌شود. و اگر کسی بگوید: «بالأخره بین این‌ها فرق وجود دارد»، گفته می‌شود: «اگر هم فرق وجود داشـته باشـد، مسأله فرعیّت و اصـلیّت مطرح است. یعنی قول به إجزاء، متفرّع بر قول به مرّه و قول به

عـدم إجزاء متفرّع بر قـول بـه تکرار اسـت». بنـابراین، «مسأله إجزاء یـا همـان مسأله مرّه و تکرار اسـت و یـا متفرّع برآن می‌باشـد». درحـالی‌که اصولیّین این دو بحث را به‌صورت مسـتقل و غیر مرتبط به هم مطرح کرده‌انـد. در پاسـخ از این مطلب می‌گوییم: اوّلًا: از اینکه اصولیّین این دو مسئله را به‌صورت مستقل و جدای از یکدیگر مطرح کرده‌اند و در هیچ‌کدام از آن دو اشاره‌ای به مسأله دیگر ننموده‌اند، ظاهر می‌شود که این دو مسـئله اسـتقلال داشـته و ربطی به هم ندارند. ثانیاً: یک دلیل بر اختلاف این دو مسـئله این است که در مسأله مرّه و تکرار سه قول وجود داشت: بعضـی قائل به مرّه، و بعضی قائل به تکرار بودند و بعضی هر دو قول را نفی کرده و می‌گفتند: صیغه امر، نه دلالت بر مرّه می‌کند و نه دلالت بر تکرار، بلکه مقتضای امر عبارت از بعث و تحریک به نفس ماهیت است. و محقّقین از اصولیّین همین قول سوّم را اختیـار کردنـد. اگر مسأله اجزاء همان مسأله مرّه و تکرار بوده یا متفرّع برآن باشـد. بایـد در اینجا هم سه قول وجود داشته باشد: قول به إجزاء، قول به عدم إجزاء و قولی که هم إجزاء و هم عدم إجزاء را نفی کند. درحالی‌که در مسأله اجزاء این‌گونه نیست. بنابراین مسأله اجزاء نه عبارت از مسأله مرّه و تکرار است و نه متفرّع برآن می‌باشـد. ثالثاً: تحقیق این است که بحث در مسأله مرّه و تکرار بحثی صغروی و در مسأله اجزاء، بحثی کبروی است. در قیاس «العالم متغیّر و کلّ متغیّر حادث، فالعـالم حـادث» هریـک از صـغری و کبری نیـاز به‌دلیل و بحث مسـتقلّ دارنـد. دلیلی که برای اثبات «العالم متغیّر» به کار می‌خورد، نمی‌توانـد برای اثبات «کلّ متغیّر حادث» مفیـد باشد و نیز دلیلی که برای اثبات «کلّ متغیّر حادث» مفید است نمی‌تواند «العالم متغیّر» را ثابت کند.

هریـک از این دو بحث، مسـتقل می‌باشـند و ربطی به هم ندارنـد. ارتباط مسأله مرّه و تکرار با مسأله إجزاء نیز به‌همین‌صورت است. نزاع ما در مسأله مرّه و تکرار، در

محـدوده مأمور به و خصوصـیّات آن است، یعنی اگر چیزی با هیئت افعل، مأمور به شـد، آیا تقیّد به مرّه- به‌عنوان قیدیّت- داخل در مأمور به است؟ آیا تقیّـد به تکرار مطرح است؟ در اینجا بایـد این نکته را متـذکّر شویم که قائلین به تکرار نمی‌خواهنـد بگوینـد: «به مجرّد صـدور امر از مولا، انسان بایـد آن مأمور به را به‌طور متوالی تا آخر عمر تکرار کنـد». اگر این‌طور باشد، آنجایی که مولا چند

امر صادر می‌کند، چگونه می‌تواند تکرار تحقّق پیدا کند؟ ظاهر این است که قائلین به تکرار، مسمّای تکرار را قید مأمور به می‌دانند و مسمّای تکرار با اینکه دو بار مأمور به انجام شود تحقّق پیدا می‌کند و تکرار دائمی، امری غیر قابل قبول و غیر قابل تصوّر است، مخصوصاً در مورد اوامر متعدّد.

محقّقین هم که مرّه و تکرار را نفی می‌کنند می‌گویند: «مأمور به عبارت از نفس طبیعت است و هیچ‌گونه تقیّدی به مرّه یا تقیّدی به تکرار در محدوده مأمور به دخالت ندارد».

در نتیجه بحث ما در مرّه و تکرار در محدوده مأمور به است. امّا بحث در باب اجزاء بعد از مشخّص شدن محدوده مأمور به است. وقتی محدوده مأمور به مشخّص شد، بحث می‌کنیم که آیا اتیان به مأمور به علی وجهه- یعنی با تمام قیود و خصوصیّاتی که در مأمور به معتبر است- مقتضی إجزاء است یا نه؟ در مسأله اجزاء، کاری به این نداریم که آیا قید مرّه یا تکرار در مأمور به دخالت دارد یا نه؟ این‌ها را در جای دیگر باید بحث کنیم. اگر در آنجا ثابت کردیم که قید مرّه دخالت دارد، در مسأله إجزاء بحث می‌کنیم که آیا اتیان به مأمور به- با قید مرّه- مقتضی إجزاء است یا نه؟ و اگر در آنجا ثابت کردیم که قید تکرار دخالت دارد، در اینجا هم می‌گوییم: آیا اتیان به مأمور به- با قید تکرار- مقتضی إجزاء است یا نه؟ و اگر در آنجا ثابت کردیم که نه قید مرّه دخالت دارد نه قید تکرار، در اینجا هم می‌گوییم: آیا اتیان به مأمور به- بدون تقیّد به مرّه یا تکرار- مقتضی إجزاء است یا نه؟ بنابراین در مسأله مرّه و تکرار، بحث صغروی و در تشخیص محدوده مأمور به است ولی در مسأله إجزاء، بحث کبروی است و با فرض تحقّق مأمور به با قیود و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۴

حدودش می‌خواهیم ببینیم آیا اقتضای إجزاء وجود دارد یا نه؟ در نتیجه بین این دو مسئله کمال مغایرت وجود دارد و حتّی اصالت و تفریعی هم در کار نیست بلکه هر دو استقلال دارند. قائل به مرّه می‌تواند در اینجا قائل به اجزاء شود همان‌طور که می‌تواند قائل به عدم إجزاء شود. قائل به تکرار هم همین‌طور است.

کسانی هم که مرّه و تکرار را نفی می‌کنند در اینجا مختارند که قائل به إجزاء شوند یا قائل به عدم إجزاء، و این دلیل بر استقلال دو مسئله است.

مطلب دوّم: ارتباط مسأله اجزاء با مسأله تبعیّت قضاء از اداء

کلام مرحوم آخوند: ایشان در مقام فرق بین مسأله اجزاء و مسأله تبعیّت قضاء از اداء و عدم تبعیّت آن فرقی را ذکر می‌کند که به‌نظر ما صحیح نیست و برفرض صحّت هم نمی‌تواند فرقی ماهوی بین این دو مسئله باشد. مرحوم آخوند می‌فرماید: مسأله تبعیّت و عدم تبعیّت قضاء از اداء، مسأله‌ای لفظی است و ما درحقیقت در مفاد (أقیموا الصّلاة) و (أقم الصّلاة لِدُلوک الشّمسِ إلی غَسقِ اللّیل ...)[۲۴] بحث داریم. می‌خواهیم ببینیم آیا از (أقیموا) و (أقم) می‌توان استفاده کرد که اگر کسی در محدوده وقت، نماز را انجام نداد، باید در خارج وقت اتیان کند؟ قائلین به تبعیّت به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهند و می‌گویند: «از خود (أقیموا الصّلاة) و (أقم الصّلاة)، هم مسأله وجوب اداء استفاده می‌شود و هم وجوب قضاء». ولی قائلین به عدم تبعیّت می‌گویند: «ما از (أقم الصّلاة) چیزی بیش از وجوب اداء استفاده نمی‌کنیم و قضاء، نیاز به دلیل جدیدی- مثل «اقض ما فات کما فات»[۲۵]- دارد. سپس می‌فرماید: ولی ما نحن فیه، یک مسأله عقلی است و ما نباید مبحث اجزاء

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۵

را- که بحثی عقلی است- با مسأله تبعیّت قضاء از اداء- که بحثی لفظی است- متّحد بدانیم.[۲۶] بررسی کلام مرحوم آخوند: اوّلًا: این کلام مرحوم آخوند صحیح نیست، زیرا ما گفتیم در ما نحن فیه در دو بخش بحث داریم، یک بخش آن بحث عقلی و بخش دوّم آن، بحث لفظی بود و قسمت عمده بحث ما در مسأله اجزاء همین بخش دوّم بود که در ارتباط با اوامر ظاهری و اضطراری بحث می‌کنیم. و الّا در ارتباط با بخش اوّل- که بحث آن عقلی محض است- مخالفی وجود ندارد، مگر افرادی نادر. بنابراین هم مسأله اجزاء، بحث لفظی است و هم مسأله تبعیّت قضاء از اداء، پس چه فرقی بین این دو مسئله وجود دارد؟ ثانیاً: واقع مسئله این است که فارق بین مسأله اجزاء و مسأله تبعیّت قضاء از اداء، یک فارق ماهوی است و فرق میان این دو، فرق بین وجود و عدم است، زیرا موضوع بحث در مسأله اجزاء، عبارت از «الإتیان بالمأمور به» است ولی موضوع بحث در مسأله قضا، عبارت از «ترک المأمور به فی وقته» است و الّا اگر مأمور به در وقتش اتیان شده باشد، جایی برای مسأله قضاء وجود ندارد. بنابراین اختلاف بین این دو مسئله، اختلاف بین وجود و عدم است و کسی نمی‌تواند ادعا کند که این‌ها یک بحثند. در بحث قضاء می‌گوییم: «إذا لم یأت المکلّف بالمأمور به فی وقته فهل یستفاد من (أقم الصّلاهً لِدلوک الشمس إلی غَسقِ اللّیل)[۲۷] وجوب الإتیان به خارج الوقت؟». ولی ما نحن فیه عکس این مطلب است یعنی گفته می‌شود: «إذا أتی المکلّف بالمأمور به علی وجهه فهل هو یقتضی الإجزاء أم لا ـ یقتضی الإجزاء؟» و همان گونه که قبلًا گفتیم: مراد از

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۶

«علی وجهه» این است که تمام خصوصیات معتبر در مأمور به آورده شود و یکی از آن خصوصیات عبارت از وقت است. لذا فرق بین این دو مسئله، فرق ماهوی است و آنچه مرحوم آخوند فرموده صحیح نمی‌باشد.

مقدّمه پنجم: آیا اوامر دارای تعدّد و تنوّع می‌باشند؟

تا اینجا مقدّماتی که مرحوم آخوند ذکر کرده‌اند به پایان رسید ولی حضرت امام خمینی رحمه الله در اینجا مقدّمه دیگری مطرح کرده که نه تنها عنوان مقدّمیّت دارد بلکه برای اصل بحث إجزاء نیز راه‌گشا می‌باشد یعنی ما را هدایت می‌کند به اینکه آیا در ارتباط با اصل بحث إجزاء باید قائل به اجزاء شویم یا قائل به عدم إجزاء؟ حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: یکی از مقدّماتی که تقریباً به‌صورت یک اصل مسلّم و مفروغ عنه از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود این است که اوامر بر سه قسمند: ۱- امر واقعی اوّلی، مثل «صلّ مع الوضوء» در خطاب به واجد الماء ۲- امر واقعی ثانوی یا امر اضطراری، مثل «صلّ مع التیمّم» در خطاب به فاقد الماء، ۳- امر ظاهری، مثل «صلّ مع استصحاب الطهارهً» در خطاب به کسی که شاک است و اصل عملی استصحاب در مورد او جریان پیدا می‌کند. آیا این کلام مرحوم آخوند درست است؟ آیا ما واقعاً سه نوع امر داریم؟ واقعیّت این است که ما وقتی آیات و روایات و ادلّه این احکام را به‌ضمیمه ادلّه شرایط و خصوصیّات معتبر در این‌ها ملاحظه می‌کنیم، اصلًا مسأله تعدّد امر مطرح نیست. مسئله این است که امر (أقیموا) به طبیعت صلاهً، به‌صورت خطاب به همه متوجه شده است. این همه (أقیموا الصّلاهً) در قرآن تکرار شده، هیچ نیامده‌اند بگویند (أقیموا الصّلاهً) مخاطب خاصّی را درنظر دارد. این (أقیموا الصّلاهً) خطاب واحد و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۷

عام و متضمن امر به اقامه صلاهً نسبت به همه مکلفین است و اختلافی که بین واجد ماء و فاقد ماء و شاک در بقاء وضو وجود دارد، در ارتباط با امر نیست بلکه در ارتباط با خصوصیّاتی است که در متعلّق امر دخالت دارد، یعنی ما امری به نام امر اضطراری نداریم، «صلّ مع التیمّم» نداریم، بلکه در مقابل (أقیموا الصّلاهً) یک آیه داریم که می‌فرماید: (یا أیّها الّذینَ آمنوا إذا قُمتم إلی الصّلاهً فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلی المرافق و امسحوا برءوسکم و أرجلکم إلی الکعبین و إن کنتم جنباً فاطّهّروا و إن کنتم مرضی أو

على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتيمّموا صعيداً طيّباً ...)،[۲۸] این آیه شامل همه می‌شود، عنوانش (إذا قمتم إلى الصّلاة) است بدون فرق بین واجد ماء و فاقد ماء. ولی می گوید: وقتی خواستید آن نماز مأمور به عمومی را انجام دهید، در درجه اوّل وضو بگیرید و اگر آب نبود تیمّم کنید. آیا این معنایش این است که در مورد تیمّم امر خاصی داریم؟ خیر، آیه می‌خواهد بگوید: این صلاهٔ مأمور به نسبت به جمیع، خصوصیتش این است که اگر انسان واجد الماء باشد باید وضو بگیرد و اگر فاقد الماء شد باید تیمّم کند آیا این برمی گردد به اینکه ما دو امر داریم؟ خیر، چنین نیست. به‌عبارت دیگر: در (أقیموا الصّلاة) امر به طبیعت صلاهٔ تعلّق گرفته است و در آیه وضو یعنی آیه (یا أیّها الّذین آمنوا إذا قمتم إلى الصّلاة فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلى المرافق ... فلم تجدوا ماءً فتیمّموا صعیداً طیّباً فامسحوا بوجوهکم و أیدیکم منه ...)[۲۹] می‌خواهد بگوید: همان صلاهٔ مأمور به در (أقیموا الصّلاة) را- که نسبت به عامّه مکلّفین، به‌عنوان مأمور به است- وقتی خواستید اتیان کنید، دو حالت ممکن است برای شما وجود داشته باشد: اگر واجد الماء هستید باید آن را با وضو انجام دهید و اگر فاقد الماء هستید باید آن را با تیمّم اتیان کنید. روایات مربوط به باب وضو و تیمّم نیز به‌همین‌صورت است. یک روایت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۸

می گوید: «لا صلاهٔ إلّا بطهور»[۳۰] که اگر ما بودیم و این روایت، استفاده می کردیم که صلاهٔ، مشروط به طهارت مائیه است، امّا در کنار این روایت، روایت دیگری وجود دارد که می گوید: «التراب أحد الطهورین»[۳۱] یعنی درحقیقت توضیح می‌دهد که روایت «لا صلاهٔ إلّا بطهور» فقط بر طهارت مائیه دلالت نمی کند بلکه تراب هم یکی از طهورین است. و به تعبیر دیگر: روایت «التراب أحد الطهورین» مفاد روایت «لا صلاهٔ إلّا بطهور» را توسعه و تعمیم می‌دهد. در این صورت ما از کجا استفاده کنیم که انسان فاقد الماء تکلیف دیگری دارد؟ کدام دلیل آمده است و خطاب صلاتی مستقلی به‌عنوان صلاهٔ مع التیمّم نسبت به فاقد الماء دارد؟ تازه این مسئله به واجد الماء و فاقد الماء تمام نمی‌شود بلکه در مورد حالات مختلفی که در اجزاء نماز وجود دارد نیز مطرح است. مثلًا انسان گاهی باید نماز ایستاده بخواند و گاهی قدرت بر ایستادن ندارد و باید نماز نشسته بخواند و همین‌طور گاهی باید نماز را به‌صورت خوابیده و به حالت استلقاء بخواند. رکوع و سجود گاهی به همین کیفیت معمول است و گاهی به‌صورت ایماء و اشاره است، مثل کسی که ساتر ندارد و با وجود ناظر محترم ناچار است به‌صورت عریان نماز بخواند در این صورت رکوع و سجود خود را با اشاره انجام می‌دهد. آیا ما می‌توانیم ملتزم شویم که برای هریک از حالات مختلف نماز و اجزاء آن، امر مستقلی وجود دارد؟ چه دلیلی می‌تواند بر این امر دلالت کند؟ درحالی‌که در ارتکاز متشرّعه هم همین معناست که اگر از واجد الماء سؤال کنند شما چه تکلیفی را امتثال می کنید؟

می گوید: تکلیف (أقیموا الصلاة) را، و اگر از فاقد الماء هم این سؤال را بپرسند، همین جواب را خواهد داد. همین‌طور در تمام حالات مختلف نماز، نسبت به شرایط و اجزاء نماز، همه مکلّفین خود را امتثال‌کننده (أقیموا الصّلاة) می‌دانند، بنابراین (أقیموا الصّلاة) یک امر عام متوجه به تمام مکلّفین است ولی خصوصیّات و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۹

شرایطش، به حسب حالاتْ فرق می کند. اگر بخواهیم مثالی عرفی برای این مطلب ذکر کنیم می گوییم: اگر مولایی به عبید خودش دستور دهد که وظیفه همه شما پذیرایی از میهمان من است ولی کیفیت پذیرایی شما فرق می کند، مثلًا زید باید درب منزل را باز کند، عَمْرو باید چای و میوه بیاورد و بکر هم فلان کار را انجام دهد. همه اینان مأمور پذیرایی از میهمان هستند ولی نحوه پذیرایی آنان با یکدیگر فرق می کند و الّا امر، واحد و متعلّق آن‌هم عنوان پذیرایی است که مشترک بین اعمال همه عبید است. این معنایش این نیست که مأمور به هریک از عبید با دیگری فرق می کند. ما نحن فیه هم به‌همین‌صورت است. و اگر غیر از این باشد ما سؤال می کنیم که «آیا شما متیمّم را خارج از (أقیموا الصّلاة) می‌دانید یا داخل آن؟». اگر خارج از (أقیموا الصّلاة) است، پس امری که

متوجه متیمّم شده کدام است؟ و اگر داخل در (أقیموا الصّلاة) است، چنانچه امر دیگری داشته باشد، معنایش این است که دو امر به متیمّم تعلّق گرفته است: یک امر به طبیعت صلاة و یک امر هم به صلاة با تیمّم. آیا کسی می‌تواند به این معنا ملتزم شود؟ اگرچه ما بگوییم: «در مقام عمل، یک عمل کفایت می‌کند» ولی نفس توجه دو امر به متیمّم، مطلبی است که با فقه و ارتکاز متشرّعه سازگار نیست. در اوامر ظاهریه نیز همین‌طور است. مثلًا در باب اصول عملیه، مهم‌ترین اصل عملی عبارت از استصحاب است که روایات معتبری بر حجّیت آن دلالت می‌کنند. ما وقتی به صحیحه زراره در باب استصحاب مراجعه می‌کنیم و لحن آن را بررسی می‌کنیم، طبق بیان شما باید صحیحه زراره یک چنین لحنی داشته باشد که اگر انسان یقین به وضوی قبلی داشت و الآن شک در بقاء دارد، امر آن عوض شود و چنین مکلّفی امر به «صلاة با وضو» نداشته باشد بلکه امر به «صلاة با وضوی استصحابی و طهارت ظاهریّه» داشته باشد. آیا در صحیحه زراره چنین مطلبی وجود دارد؟ خیر، صحیحه زراره، درست بر نقطه مقابل این مطلب دلالت دارد. صحیحه زراره وقتی می‌خواهد مسأله استصحاب را بیان کند می‌گوید: «قلت له: الرجل ینام و هو علی وضوء، أ تُوجب الخفقة و الخفقتان علیه الوضوء؟ فقال: یا زرارة قد تنام العین

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۰

و لا ینام القلب و الاذن، فإذا نامت العین و الاذن و القلب فقد وجب الوضوء. قلت:

فإن حرّک إلی جنبه شیء و لم یعلم به؟ قال: لا، حتّی یستیقن أنّه قد نام حتّی یجیء من ذلک أمر بیّن و إلّا فإنّه علی یقین من وضوئه و لا تنقض الیقین أبداً بالشکّ و إنّما تنقضه بیقین آخر».[۳۲] این لحن، معنایش این است که صحیحه زراره با توجه به آیه شریفه (یا أیّها الّذین آمنوا إذا قمتم إلی الصّلاة فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلی المرافق ...)[۳۳] می‌گوید: «چنین کسی یقین به وضو داشته و الآن شک در بقاء دارد و نباید یقین را با شک نقض کند» و به عبارت دیگر: «او الآن با وضوست». آیا معنای این عبارت چیست؟ آیا معنایش این است که امر خاصّی غیر از آنچه آیه وضو در باب شرطیت وضو مطرح می‌کند، در اینجا وجود دارد؟ خیر، صحیحه زراره می‌خواهد بگوید: «همان چیزی را که آیه وضو می‌گوید، در چنین کسی تحقّق دارد، همان شرطیتی را که آیه وضو برای وضو مطرح می‌کند، برای او حاصل است و لازم نیست وضوی دیگری تحصیل کند». ادلّه امارات نیز- که آنها هم به‌عنوان اوامر ظاهریه مطرحند- نمی‌خواهند تکلیفی غیر از تکلیف واقعی جعل کنند، نمی‌خواهند امری در مقابل امر واقعی ایجاد کنند. ما در بحث اجزاء- که اصل بحث ماست- خواهیم گفت که ادلّه امارات، توسعه در اوامر واقعیه می‌دهند، دایره شرطیت را توسعه می‌دهند، دایره خصوصیات معتبر در مأمور به را توسعه می‌دهند، و الّا کجای دلیل استصحاب می‌گوید: «صلّ مع الطهارة الظاهریة» که حساب را جدا کند و بگوید: به (أقیموا الصّلاة) کاری نداشته باش، با آیه وضو کاری نداشته باش، تو در حال شک، عنوان خاص دیگری پیدا کردی و در ارتباط با این عنوان، امر مستقل دیگری پیدا کردی. دیگر «صلّ مع الوضوء» و «صلّ مع التیمّم» به درد تو نمی‌خورد، تو مخاطب به «صلاة با طهارت استصحابیّه» هستی؟ کجای صحیحه زراره یک چنین مسأله‌ای را مطرح می‌کند؟ اگر می‌خواست چنین چیزی را

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۱

مطرح کند، می‌گفت: «تو که الآن شک در طهارت داری و نسبت به طهارت قبلی هم متیقّن هستی، وظیفه خاصی داری، تو به آیه وضو و آیه تیمّم نگاه نکن، وظیفه دیگری برای تو تدارک دیده شده است». لذا وقتی انسان این مسائل را ملاحظه می‌کند، نمی‌تواند مسأله تعدّد اوامر و تنوّع آنها را- آن‌گونه که مرحوم آخوند و جماعت دیگری مطرح کردند- بپذیرد.[۳۴] ولی آیا چه چیز سبب شده که مرحوم آخوند قائل به تعدّد اوامر شود؟ آنچه سبب این امر شده، مطلبی است که مرحوم آخوند در باب استصحاب در ارتباط با احکام وضعیه مطرح کرده است. ایشان در آنجا احکام وضعیه را به سه قسم تقسیم می‌کنند: قسم اوّل: احکام وضعیه‌ای که در محیط شرع نمی‌تواند جعلی به آنها تعلّق بگیرد- نه جعل استقلالی و نه جعل تبعی- بلکه آنها درحقیقت، در

ارتباط با تکوین هستند و شارع- بما أنّه شارع- نمی‌تواند نسبت به آنها جعلی داشته باشد. قسم دوّم: احکام وضعیه‌ای است که از ناحیه شارع نمی‌تواند جعل استقلالی به آنها تعلّق بگیرد ولی تعلّق جعل تبعی به آنها از ناحیه شارع ممکن است، مثل جزئیت و شرطیت و مانعیّت برای مأمور به. ایشان می‌فرماید: شارع- بما أنّه شارع- نمی‌تواند جعل استقلالی نسبت به این قسم از احکام وضعیه داشته باشد، بلکه شارع فقط می‌تواند به‌عنوان جعل تبعی، شرطیت یا جزئیت یا مانعیت برای مأمور به درست کند. قسم سوّم: احکام وضعیه‌ای است که شارع می‌تواند آنها را جعل کند و جعلش هم استقلالی است، مثل ملکیّت و زوجیّت و امثال آنها.[۳۵] و این قسم، نقطه مقابل قسم اوّل است. ما فعلًا کاری به صحّت و سقم تقسیم ایشان نداریم، آنچه مهم است این است که لازمه بیان ایشان، این است که در ما نحن فیه مسأله تعدّد و تنوّع اوامر را قائل شویم.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۲

بحث ما در اینجا در ارتباط با قسم دوّم است. ایشان برای قسم دوّم، جزئیت و شرطیت و مانعیّت برای مأمور به را مثال می‌زند. البته در این مثال‌ها، عنوان مأمور به مورد تکیه ایشان است. جزئیت چیزی برای مأمور به، شرطیت چیزی برای مأمور به و مانعیّت چیزی از مأمور به. می‌فرماید: اگر شارع بخواهد وضو را شرط برای نماز- با وصف مأمور به بودن نماز- قرار دهد، تنها راه آن این است که امر را متعلّق کند به «صلاهٔ مقیّد به وضو» و بفرماید: «صلّ مع الوضوء»، از تقیید صلاهٔ به وضو، شرطیت وضو برای صلاهٔ انتزاع می‌شود و به تعبیر ایشان: «جعل شرطیت شده برای وضو ولی به‌صورت تبعی». حال اگر تیمّم در حال عدم وجدان ماء، بخواهد شرطیت برای صلاهٔ داشته باشد، راه آن چیست؟ راهش این است که ما یک «صلّ مع التیمّم» داشته باشیم تا شرطیت تیمّم را برای صلاهٔ- با وصف مأمور به بودن صلاهٔ- انتزاع کنیم. همین‌طور اگر بخواهیم با طهارت استصحابی نماز بخوانیم- به‌عبارت دیگر: اگر بخواهیم در صورت یقین سابق به طهارت و شک لاحق در آن، طهارت استصحابی را به‌عنوان شرط برای صلاهٔ بدانیم- راه منحصر به فرد آن این است که ما یک «صلّ مع الطهارهٔ الاستصحابیّهٔ فی صورهٔ الشک» داشته باشیم و از تعلّق امر به صلاهٔ مقیّد به وضوی استصحابی در ظرف شک، استفاده کنیم که وضوی استصحابی در صورت شک، شرطیت دارد برای نماز، و غیر از این چاره‌ای نداریم. در نتیجه ما همان‌طور که در مورد وضو، نیاز به «صلّ مع الوضوء» داریم، در مورد تیمّم هم نیاز به «صلّ مع التیمّم» داریم و در باب وضوی استصحابی هم نیاز به «صلّ مع الوضوء الاستصحابی» داریم و الّا نمی‌توانیم شرطیت وضو برای صلاهٔ را انتزاع کنیم. در باب جزئیت هم همین‌طور است. کسی که ایستاده نماز می‌خواند، اگر قیامْ جزئیت برای صلاتش دارد، این جزئیت از چه چیزی انتزاع شده است؟ می‌فرماید:

راهش این است که امری به یک مجموع مرکّبی تعلّق بگیرد که یک جزء آن عبارت از قیام باشد. در این صورت برای قیام، انتزاع جزئیت می‌کنید. وقتی برای مصلّی، قیامْ ممکن نبود، نوبت به جلوس می‌رسد. روشن است که مرکّب از اجزائی که یکی از آنها

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۳

عبارت از قیام است، با مرکّب از اجزائی که یکی از آنها عبارت از جلوس است تفاوت دارد و هر دوی این‌ها نیاز به امر دارند. ابتدا باید امر کند به صلاهٔ مرکّبی که یکی از اجزاء آن عبارت از قیام است، سپس امر کند به صلاهٔ مرکّبی که یکی از اجزاء آن عبارت از جلوس است و الّا شما نمی‌توانید جزئیت جلوس را از امر اوّل استفاده کنید. در مورد سایر اجزاء هم همین مسئله مطرح است. در باب مانعیّت نیز همین‌طور است با این تفاوت که در باب شرایط، تقیّد به وجود مطرح است ولی در باب موانع، تقیّد به عدم. از تقیّد صلاهٔ به عدم الحدث، مانعیّت حدث را برای صلاهٔ انتزاع می‌کنیم و از تقیّد صلاهٔ به وجود طهارت، شرطیت طهارت را برای صلاهٔ انتزاع می‌کنیم. در نتیجه مرحوم آخوند، طبق این مبنایی که در ارتباط با جزئیت و شرطیت و مانعیّت برای مأمور به مطرح کرد ناچار است قائل به تعدّد امر شود. یادآوری می‌کنیم که عنوان «مأمور به» در کلام مرحوم آخوند مورد تأکید قرار گرفته است، یعنی «شرطیت چیزی برای مأمور به»، «جزئیت چیزی برای مأمور به» و «مانعیت چیزی برای مأمور به» زیرا اگر ما بخواهیم جزئیت یا

شرطیت یا مانعیّت چیزی را نسبت به صلاهٔ بررسی کنیم، کاری نداریم که بدانیم آیا صلاهٔ مأمور به است یا نه؟ نیازی نیست به اینکه امر، به صلاهٔ مشتمل بر این اجزاء یا مقیّد به این شرایط یا مقیّد به عدم وجود این موانع تعلّق بگیرد. امّا اگر عنوان جزئیت برای مأمور به- با وصف مأمور به بودن آن- بخواهد تحقّق پیدا کند، راهی جز این ندارد که باید هرکدام مستقلًا امری داشته باشند و آن امر، منشأ انتزاع این عناوین بشود. براساس این مبنا چاره‌ای نیست جز اینکه قائل به تعدّد اوامر شویم و بگوییم:

«صلّ مع الوضوء» غیر از «صلّ مع التیمّم» است، «صلّ مع الوضوء الواقعی» غیر از «صلّ مع الوضوء الاستصحابی» است. هرکدام از این دو، امر مستقلی دارند. امر آن، منشأ انتزاع شرطیت وضوی واقعی است و امر این، منشأ انتزاع شرطیت وضوی استصحابی است. ولی ما در بحث استصحاب خواهیم گفت که این مبنای مرحوم آخوند

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۴

صحیح نیست و «جزئیت و شرطیّت چیزی برای مأمور به» می‌تواند مجعول مستقل شارع باشد و لازم نیست جزئیت و شرطیت را از تعلّق امرِ به مقیّد استفاده کنیم. قرآن کریم در یکجا می‌گوید: (أقیموا الصّلاهٔ) و در جای دیگر می‌گوید: (إذا قمتم إلی الصّلاهٔ فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلی المرافق ...).[۳۶] قرآن با نفس همین آیه، شرطیّت وضو را برای صلاهٔ جعل کرده است. و لازم نیست یک «صلّ مع الوضوء» داشته باشیم تا به تبعیّت آن، شرطیت وضوء برای صلاهٔ جعل شده باشد. امر، به طبیعت صلاهٔ تعلّق گرفته و این آیه هم در درجه اوّل شرطیت وضو را برای صلاهٔ و در درجه دوّم، شرطیت تیمّم را برای صلاهٔ وضع می‌کند. و ما تفصیل این بحث را در مباحث مربوط به احکام وضعیه مطرح خواهیم کرد. امّا مرحوم آخوند، چون این مبنا را در احکام وضعیه اختیار کرده است، ناچار شده در بحث إجزاء هم قائل به تعدّد اوامر شود. تا اینجا مقدّمات بحث إجزاء به پایان رسید و اکنون وارد اصل بحث می‌شویم:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۵

مباحث مربوط به اجزاء

اشاره

در بحث‌های گذشته گفتیم که مبحث إجزاء دارای دو بخش است:

بخش اوّل از بحث اجزاء

اشاره

بخش اوّل، یک مسأله عقلیّه محض است و آن این است که آیا اتیان به مأمور به [۳۷] در هر امری- اگرچه قائل به تعدّد اوامر بشویم- نسبت به امر خودش مجزی است یا نه؟ در صورت إجزاء، لازم نیست آن مأمور به را دوباره در خارج اتیان کنیم. اگر گفت:

«صلّ مع الوضوء» و ما هم نماز با وضو را با همه خصوصیّات آن خواندیم، این امر، گریبان ما را رها می‌کند. اگر گفت: «صلّ مع التیمّم» و ما هم نماز با تیمّم را با همه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۶

خصوصیات مربوط به آن اتیان کردیم، این امر، گریبان ما را رها می‌کند و اگر گفت:

«صلّ مع الطهارة الاستصحابیّة» و ما نماز با طهارت استصحابی را با همه خصوصیات آن اتیان کردیم، این امر، گریبان ما را رها می‌کند. پیداست که این مسئله، علاوه بر اینکه یک مسأله عقلی است، از مسائل عقلی بدیهی نیز هست بلکه شاید از بداهت هم بالاتر باشد، زیرا وقتی «صلاة با وضو» در خارج تحقّق پیدا کرد و هیچ کمبودی ازنظر تطبیق در آن وجود نداشت، سهو و نسیان و ترک و مسامحه‌ای در آن تحقّق نداشت، غرض مولا حاصل شده و بلااشکالْ امر مولا ساقط می‌شود و اگر امر ساقط شد، وجهی برای تکرار نماز وجود ندارد. در مورد «صلّ مع التیمّم» نیز اگر فرض کنیم شارع به ما اجازه داده باشد که نماز با تیمّم را در اوّل وقت اتیان کنیم، وقتی نماز با تیمّم، تحقّق پیدا کرد غرض مولا در ارتباط با این امر حاصل شده و امر ساقط می‌شود و وجهی برای تکرار نماز با تیمّم وجود ندارد. همچنین وقتی نسبت به طهارت، یقین سابق و شکّ لاحق وجود داشت و شارع به ما گفت: «صلّ مع الطهارة الاستصحابیّة» و ما نماز با طهارت استصحابی را اتیان کردیم، غرض مولا در ارتباط با این امر حاصل شده و امر مولا ساقط می‌شود و وجهی برای تکرار نماز با طهارت استصحابیّه وجود ندارد. لذا این مسئله، یک مسأله عقلی بدیهی است که از آن به إجزاء تعبیر می‌کنیم.

معنای إجزاء- در اینجا- این است که لازم نیست همین مأمور به- با همین خصوصیات- دوباره تکرار شود. ولی همان‌طور که سابقاً هم این بحث را تا حدّی ذکر کردیم و مرحوم آخوند هم یک مطلبی را مطرح کردند، در اینجا نیز همان مطلب قبلی خود را با توضیح بیشتر و اشاره به بعضی از چیزهایی که در شرع وارد شده- مثل نمازی که انسان خوانده و بار دیگر با جماعت اعاده می‌کند- دوباره متعرّض می‌شود و الّا براساس بیانی که عرض کردیم، وقتی امری امتثال شد، دیگر نه امتثال عقیب الامتثال می‌تواند معنایی داشته باشد و نه تبدیل امتثال. امّا امتثال عقیب الامتثال، صحیح نیست زیرا اگر در امتثال اوّل کمبودی وجود ندارد و واقعاً آن عمل اوّل اتّصاف به امتثال دارد، با امتثال اوّل غرض مولا حاصل شده

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۷

و امر ساقط می‌شود و امتثال دوّم معنایی نخواهد داشت. امتثالْ در ارتباط با امر است و وقتی امری وجود نداشته باشد، امتثالْ صدق نمی‌کند. در تعبیرات عرفی ما نیز همین‌طور است، تا دستوری نباشد، عرفْ کلمه امتثال را به کار نمی‌برد. همچنین عنوان تبدیل امتثال نیز نمی‌تواند صحیح باشد. مسأله تبدیل امتثال دارای دو فرض است: ۱- امتثال اوّل را نادیده گرفته و به‌جای آن امتثال دیگری را جایگزین کند. ۲- امتثال دوّم را ضمیمه به امتثال اوّل کرده و مجموع آن دو را امتثال واحدی قرار دهد. شاید این معنا با امتثال عقیب الامتثال سازگاری بیشتری داشته باشد ولی ما با عنوان آن کاری نداریم. البته ما گفتیم: تبدیل امتثال در افراد عَرْضیّه مانعی ندارد، امّا در افراد طولیّه معقول نیست و بحث ما در افراد طولیّه است. مثال: مولا نذر می‌کند یک عبد آزاد کند، در مقام وفای به نذر هم می‌تواند یک عبد را آزاد کند و هم می‌تواند با یک صیغه ده عبد را آزاد کند و مثلًا بگوید: «أیّها العبید العشرة أعتقتکم». و یا در مثالهای عادی، گاهی مولا به عبدش می‌گوید: «لیوان آبی بیاور» و او می‌رود به‌جای یک لیوان پنج لیوان می‌آورد. در افراد عَرْضیه بحثی نداریم، زیرا در مواردی که تقیید به وحدت نیست، آنچه مطلوب مولاست، ظرف ماء یا عتق عبد است بدون اینکه مقیّد به وحدت باشد و ظرف ماء و عتق عبد همان‌طور که در ضمن یک فرد می‌تواند تحقق پیدا کند در ضمن چند فرد هم می‌تواند تحقق پیدا کند.

امّا بحث ما در افراد طولیه است که اوّل ظرف آبی در اختیار مولا- قرار دهد سپس ظرف آب دیگری برای او بیاورد. آیا در اینجا امتثال مجددی تحقق پیدا می‌کند؟ به این صورت که امتثال اوّل نادیده گرفته شده و امتثال دوّم جایگزین آن شود و یا مجموع آن دو به‌صورت امتثال واحدی درنظر گرفته شود. در ارتباط با این بحث، مرحوم آخوند همان تفصیلی را که سابقاً بیان کردند در اینجا

نیز مطرح می‌کنند ولی با توجه به اینکه بحث ایشان در اینجا قدری مفصّل‌تر

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۸

است و بعضی از جنبه‌های شرعی را نیز به آن اضافه کرده‌اند، ما ناچاریم هم بیان ایشان را مجدداً مطرح کنیم و هم جواب از آن را.

کلام مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند می‌فرماید: تبدیل امتثال به این معنا که امتثال اوّل را کنار گذاشته و از عنوان امتثال خارج کند و امتثال دوّم را جایگزین آن نماید مانعی ندارد، امّا انضمام دو امتثال به یکدیگر درست نیست. ایشان برای عدم جواز انضمام دلیلی اقامه نمی‌کند ولی برای جواز مورد اوّل- یعنی کنار گذاشتن امتثال اوّل و قرار دادن امتثال دوّم به‌جای آن- دلیل اقامه می‌کند. ایشان می‌فرماید: امتثالی که تحقق پیدا می‌کند، یک‌وقت علت تامّه برای حصول غرض نهایی ۳۸] مولاست و با تحقق این فرد، هیچ‌گونه غرضی برای مولا باقی نمی‌ماند. در این صورت جایی برای تبدیل امتثال نیست. مثل اینکه مولا به عبد خود دستور دهد که در دهان من آب بریز تا عطش من برطرف شود. وقتی این مأمور به در خارج تحقق پیدا کرد، عطش مولا برطرف شده و زمینه‌ای برای تبدیل امتثال باقی نمی‌ماند. در اینجا تبدیل امتثال جایز نیست. امّا گاهی امتثالْ علت تامّه برای حصول غرض نهایی مولا نیست، مثل اینکه مأمور به این باشد که عبدْ آب را- برای خوردن یا وضو یا غیر آن- در اختیار مولا قرار دهد و عبد این کار را انجام دهد. در این صورت تا وقتی مولا از این آب استفاده نکرده و غرض نهایی او حاصل نشده است چه مانعی دارد که عبد در مقام تبدیل امتثال برآمده و ظرف آب تمیزتر یا خنک‌تر تهیه کرده و در اختیار مولا قرار دهد؟ این معنا نه تنها جایز است بلکه شاید عبد مورد تشویق مولا هم قرار گیرد، زیرا این امر کاشف از شدّت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۹

علاقه عبد به مولاست که با وجود اینکه این عمل برای او لازم نبوده ولی به جهت شدّت علاقه به مولا این کار را انجام داده است.

مرحوم آخوند می‌فرماید: تبدیل امتثال در اینجا مانعی ندارد، زیرا هنوز علت محدثه امر به قوّت خودش باقی است. غرضی که مولا را وادار بر امر کرده هنوز تحقق پیدا نکرده است لذا امر به قوّت خود باقی است.

مرحوم آخوند می‌فرماید: شاهد این مطلب این است که اگر عبد آب را در اختیار مولا قرار داد ولی قبل از حصول غرض مولا، مثلًا ظرف آب از دست مولا- افتاد و بر زمین ریخت، ازنظر عقل و عقلاء، عبد وظیفه دارد که مجدداً آب را در اختیار مولا قرار دهد و لازم نیست به انتظار امر مجدد مولا باشد بلکه همان امر اوّل به قوّت خود باقی است و اقتضاء می‌کند که باید مجدداً ظرف آب را در اختیار مولا قرار دهد. بنابراین به مجرّد اینکه عبدْ آب را در اختیار مولا قرار می‌دهد، امر ساقط نشده و تا وقتی که غرض مولا حاصل نشده است، امر به قوّت خود باقی است و هنگامی که امر به قوّت خود باقی است چرا تبدیل امتثال جایز نباشد؟ سپس مرحوم آخوند شاهدی از باب فقه و شرعیّات مطرح کرده و می‌فرماید: اگر کسی نماز یومیه‌اش را به‌صورت فرادی خوانده است، سپس جماعتی در ارتباط با همان نماز برپا شد- برحسب بعضی از روایات ۳۹]- مستحب است این شخص نماز خود را با جماعت اعاده کند. گویا مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید: این، همان تبدیلِ امتثال است و الّا نماز فرادی که خوانده نقصی نداشته ولی درعین‌حال روایات می‌گوید مستحب است این نماز را با جماعت اعاده کند. این مسئله مثل این است که عبدْ ظرف آب بهتری را در اختیار مولا قرار دهد.[۴۰]

بررسی کلام مرحوم آخوند

اشاره

اوّلًا: با قطع‌نظر از استشهاد فقهی که ایشان مطرح کردند، درصورتی‌که بیان

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۷۰

ایشان در ارتباط با آن امر عقلی درست باشد، این بیان هم در تبدیل الامتثال جریان پیدا می‌کند و هم در انضمام دو امتثال به یکدیگر، زیرا اگر امر ساقط نشده باشد، همان‌طور که در افراد عَرْضیه، عبد از ابتدا می‌توانست به‌جای یک ظرف آب، افراد متعددی را در آن واحد در اختیار مولا قرار دهد، در افراد طولیه هم وقتی تبدیل امتثال جایز شد، چه مانعی از انضمام وجود دارد؟ برود ظرف آب دوّم را بیاورد و در کنار ظرف اوّل قرار دهد و مجموع را به‌صورت امتثال واحدی قرار دهد. خلاصه اینکه بیان مرحوم آخوند همان‌طور که دلالت بر جواز تبدیل امتثال می‌کند دلالت بر جواز انضمام دو امتثال به یکدیگر نیز می‌کند و فرقی بین این دو وجود ندارد. پس چرا مرحوم آخوند مسأله تبدیل امتثال را تجویز می‌کند ولی انضمام را جایز نمی‌داند؟ ثانیاً: آنچه گفتیم برفرض این بود که کلام ایشان صحیح باشد، درحالی‌که به‌نظر ما فرمایش ایشان ناتمام است. وجه این مطلب را ما در بحث‌های سابق مطرح کردیم و در اینجا با توضیح بیشتری بیان می‌کنیم: ما گفتیم: در ارتباط با مسأله اطاعت مولا، حاکمْ عبارت از عقل است. و عقلْ لزوم اطاعت مولا- را محدود به‌خصوص مواردی نمی‌داند که مولا امری صادر کرده باشد بلکه در جایی که امر هم صادر نشده اطاعت مولا را لازم می‌داند. اگر در غیاب مولا فرزند او در آب افتاد و مشرف به هلاکت شد، آیا عبد- بما أنّه عبد- باید فرزند مولا- را نجات دهد یا اینکه می‌تواند از نجات دادن او امتناع کرده و بگوید: «مولا که امری صادر نکرده ۴۱] و من تابع امر مولا هستم بنابراین نجات دادن فرزند مولا ضرورتی ندارد»؟ عقل و عقلاء چنین چیزی را نمی‌پذیرند بلکه در اینجا می‌گویند: «چون غرض مولا و حبّ او نسبت به فرزندش روشن است و اگر حاضر بود قطعاً امر مؤکّدی در این زمینه صادر می‌کرد، اکنون که غایب است و به‌علت غیبت و عدم اطلاع، امری صادر

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۷۱

نکرده است، این سبب نمی‌شود که عبد وظیفه عبودیت خود را فراموش کند بلکه برای او واجب است که در مقام نجات فرزند مولا برآید». باید توجه داشت که این مسئله از باب وجوب نجات نفس محترمه نیست بلکه در ارتباط با مقام مولویت و عبودیت است.

در ارتباط با این دو عنوان، عقل و عقلاء حکم به لزوم می‌کنند. البته در این زمینه مثال‌های دیگری نیز هست که در آنها مسأله حفظ نفس هم نیست که موجب مناقشه شود. مثلًا در همین آقا و نوکرهای عرفی- که مسأله ملکی هم نیست- اگر صاحب‌خانه در منزل حضور نداشته باشد ولی نوکر او حضور داشته باشد و میهمانی برای صاحب‌خانه وارد شود که نوکر می‌داند این میهمان مورد علاقه شدید صاحب‌خانه است و اگر صاحب‌خانه حضور داشت از او استقبال می‌کرده و پذیرایی کامل می‌نمود، حال که صاحب‌خانه حضور ندارد نوکر نمی‌تواند این میهمان را رد کند و بگوید: من تابع امر و دستور صاحب‌خانه هستم و چون صاحب‌خانه در این زمینه امری صادر نکرده، ملزم به راه دادن و پذیرایی از این میهمان نیستم. عقل و عقلاء می‌گویند: «اینجا نیاز به دستور ندارد، تو که می‌دانی اگر خود صاحب‌خانه حضور داشت چه احترام و اکرامی نسبت به این میهمان روا می‌داشت و حتی در ارتباط با اکرام و احترام او اوامر متعدّدی صادر می‌کرد، بنابراین بر تو لازم است که او را اکرام کنی و نمی‌توانی عذر بیاوری که صاحب‌خانه دستوری در اینجا صادر نکرده است». بنابراین وقتی در موالی و عبید عرفی که حتی مسأله ملکیت هم مطرح نیست، وجوب اطاعت مطرح است، در موالی و عبید فقهی که مسأله مالکیت و مملوکیت مطرح است، تردیدی در این نیست که اگر غرض حتمی مولا بر

عبدش مشخص باشد، نیازی به امر ندارد بلکه لزوم اطاعت در جای خودش محفوظ است. مورد دیگری که تردید در آن نیست این است که امری الزامی یا وجوبی از ناحیه مولا در کار باشد، بدون اشکال در اینجا هم اطاعتْ بر عبد لازم است. حال در اینجا بحثی مطرح می‌شود که آیا لزوم اطاعتی که در مورد وجود امر مطرح می‌کنید با لزوم اطاعتی که در مورد عدم وجود امر مطرح کردید، دارای یک

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۷۲

ملاک و مناط است یا اینکه ملاک آن دو با یکدیگر فرق دارد؟ با دقّت در مسئله درمی‌یابیم که ملاک لزوم اطاعت در هر دو یکسان است. ملاکْ لزوم تحصیل غرض مولاست ولی آشنا شدن با غرض مولا در بیشتر موارد از طریق اوامر تحقق پیدا می‌کند. در بعضی موارد، غرض مولا- روشن است، مثلًا در جایی که بچه مولا در آب افتاده و در شرف هلاکت است غرض مولا روشن است ولی وقتی مولا- تشنه است، عبد درصورتی غرض باطنی مولا- را متوجه می‌شود که امری از ناحیه مولا صادر شود. بنابراین ملاکْ حصول غرض مولاست و در جایی هم که مسأله امر مطرح است و به دنبال امر، مسأله لزوم اطاعت مطرح است، خود امر موضوعیتی ندارد بلکه امر به‌عنوان کاشف از غرض مولاست. امر کاشفی است که عبد در اکثر موارد به آن نیاز دارد چون غرض مولا در اکثر موارد برای عبد نامعلوم است. در نتیجه ملاک در هر دو مورد یک چیز است. حال با توجه به این مقدّمه، در مقام جواب از آن دو مثالی که مرحوم آخوند مطرح کردند برمی‌آییم: در جایی که مولا- دستور آب آوردن صادر کرد و عبد هم این دستور مولا را اطاعت کرد و آب را در اختیار او قرار داد ولی قبل از اینکه مولا موفق به استفاده از آب گردد، ظرف آب از دست او افتاد و آب‌ها بر زمین ریخت، در اینجا ما هم قبول داریم که بر عبد لازم است مجدداً آب را در اختیار مولا- قرار دهد ولی آیا این از چه بابی است؟ آیا از باب این است که امر اوّل مولا به قوّت خودش باقی است و با آوردن ظرف آب، امر اوّل ساقط نشده است لذا با ریخته شدن آب بر زمین، بر عبد لازم است که مجدداً آب را در اختیار مولا قرار دهد، یا اینکه از باب دیگری است؟ امر مولا با آوردن آب ساقط شده است، چون هدفْ تمکّن از آب بوده و این هدف تحقق پیدا کرده است. ما در بحث‌های گذشته گفتیم که آن غرض‌هایی را می‌توان مرتبط به امر دانست که در ارتباط با فعل عبد باشد امّا جایی که مولا یک غرض نهایی دارد که جزء اخیر آن عبارت از فعل خود مولاست، نمی‌تواند مرتبط به امر باشد. تمکّن

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۷۳

از آب در ارتباط با امر است امّا رفع عطش در ارتباط با امر نیست. رفع عطش دو مقدّمه دارد: یکی ارتباط به عبد دارد و دیگری مربوط به خود مولاست و اتّفاقاً جزء اخیر آن همان فعلی است که ارتباط به مولا دارد. بنابراین رفع عطش نمی‌تواند به‌عنوان غرض از امر مطرح باشد. غرض از امر عبارت از چیزی است که فعل عبد به‌عنوان علت تامّه برای تحقق آن می‌باشد و در این مثال آنچه می‌تواند غرض از امر باشد، عبارت از تمکّن مولا از آب است ولی مولا روی این تمکّن نظر استقلالی ندارد بلکه آن را مقدّمه عمل خودش قرار داده که به ضمیمه عمل خودش، رفع عطش تحقق پیدا کند. حال می‌گوییم: در اینجا که عبد آب را در اختیار مولا قرار داد امّا ظرف آب قبل از استفاده مولا- بر زمین ریخت، غرض از امر حاصل شده، تمکّن مولا حاصل شده ولی این تمکّن به‌عنوان مقدّمه برای عمل خود مولا- بود که آب را در شرب و وضو استفاده کند و وقتی آب بر زمین ریخته شد، زمینه‌ای برای فعل مولا وجود ندارد. در اینجا امر مولا ساقط شده است ولی با توجه به اینکه عبد علم به غرض مولا دارد، می‌داند که الآن هم غرض مولا متعلّق به این هست که مجدداً تمکّن از آب پیدا کند. پس اینکه ما می‌گوییم: «برای عبد لازم است که برای مرتبه دوّم آب را در اختیار مولا قرار دهد» دلالت بر بقاء امر اوّل نمی‌کند. امر اوّل تمام شده است و متعلّق آن- یعنی تمکّن از آب- در خارج تحقق پیدا کرده است ولی گاهی مولا به تمکّن از آب نظر استقلالی دارد که در این صورت با تمکّن از آب- هرچند یک لحظه باشد- همه چیز تمام می‌شود. امّا گاهی تمکّن از آب را به‌عنوان مقدّمه برای فعل خودش قرار می‌دهد، در این صورت وقتی تمکّن از آب از

بین رفت و مولا نتوانست آب را مورد استفاده قرار دهد، چنانچه غرض نهایی مولا، بر عبد روشن باشد، بر عبد لازم است که دوباره آب را در اختیار او قرار دهد. همان‌طور که اگر از ابتدا غرض نهایی مولا ـ برای عبد روشن بود، برای او لازم بود که آب را در اختیار مولا قرار دهد هرچند امری هم از ناحیه مولا صادر نمی‌شد. این مسئله همانند مسأله افتادن فرزند مولا در حوض آب است. همان‌طور که در آنجا ما نمی‌توانیم مسأله امر را مطرح کنیم بلکه همین اندازه که عبد از غرض مولا آگاهی دارد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۷۴

و به علاقه او نسبت به فرزندش واقف است، بر عبد لازم است که فرزند مولا را از غرق شدن نجات دهد. پس ما نمی‌توانیم این فرض را دلیل بر بقاء امر گرفته و مسأله تبدیل امتثال را از آن استفاده کنیم و بگوییم: «آنجایی هم که آب را در اختیار مولا قرار داده، تا وقتی مولا آب را استفاده نکرده، امر باقی است- اگرچه آبها سالم است و بر زمین نریخته است- و عبد می‌تواند ظرف آب دیگری آورده و به‌جای ظرف اوّل قرار دهد». این معنا به‌نظر ما معقول نیست. اگر هدف مولا رفع عطش است، این ارتباطی به عبد ندارد، ارتباطی به امر ندارد. مولا که به عبد نگفته است: «عطش مرا برطرف کن»، نگفته است: «آب را در گلوی من بریز»، او گفته: «برای من ظرفی آب بیاور»، یعنی می‌خواهم دسترسی به آب پیدا کنم. و این تمکّن، با آوردن اوّلین ظرف آب حاصل شده است و مأمور به، کمبودی ندارد و برای مولا حالت انتظاری وجود ندارد. بنابراین استفاده‌ای که مرحوم آخوند از این مثال کردند صحیح نیست و علت اینکه در این مورد عبد باید دوباره آب را در اختیار مولا ـ قرار دهد، باقی بودن امر اوّل مولا نیست بلکه علم به بقاء غرض نهایی مولا ـ ست. در نتیجه ما نه «امتثال بعد از امتثال» را می‌توانیم بپذیریم و نه «تبدیل امتثال به امتثال دیگر» را- به هر دو صورتش، یعنی قرار دادن امتثال دوّم به‌جای امتثال اوّل و یا قرار دادن مجموع به‌صورت امتثال واحد-. آنچه در اینجا باقی می‌ماند دو مورد است که در شرع وارد شده و مرحوم آخوند یک مورد آن را ذکر کرده است و ظاهر این دو مورد با نظریه مرحوم آخوند تطبیق می‌کند. یعنی مرحوم آخوند می‌خواهد بگوید: این مطلبی که ما گفتیم: «عقل بر آن دلالت می‌کند»، در شرع هم مورد تأیید قرار گرفته است. مورد اوّل: اگر کسی نماز یومیه‌اش را به‌صورت فرادی خوانده باشد سپس در ارتباط با همان نماز، جماعتی تشکیل شود، روایات و فتاوی دلالت بر استحباب اعاده آن نماز به همراه جماعت می‌نمایند. حتی اکثر فقهاء می‌گویند: فرقی نمی‌کند که آن

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۷۵

نماز را به‌صورت فرادی خوانده باشد و سپس جماعتی در آن مورد تشکیل شود یا این که مثلًا در وسط نماز ظهرِ فرادی بود و جماعتی به عنوان ظهر تشکیل شد که در این صورت پس از اتمام نماز ظهر فرادی به جماعت ملحق شود و با جماعت اعاده کند.

مرحوم آخوند می‌فرماید: این یک مصداق روشن برای تبدیل امتثال به امتثال دیگر است خصوصاً با توجه به تعبیراتی که در بعضی از روایات شده که «یختار اللَّه أحَبَّهُما إلیه».[۴۲] مورد دوّم: در فقه گفته‌اند: اگر موجب نماز آیات از چیزهایی است که ادامه دارد و زود از بین نمی‌رود- مثل خسوف و کسوف، به خلاف زلزله- انسان خوب است اکتفا به یک نماز آیات نکند بلکه اوّلین نماز آیات را که به عنوان وجوب انجام داد، مستحب است تا وقتی که موجب باقی است نماز آیات را تکرار کند. بررسی دو موردی که در فقه وارد شده است: قبل از بررسی این دو مورد لازم است مطلبی را- که به‌صورت یک ضابطه کلّی است و هم در اینجا و هم در موارد مشابه آن جریان دارد- مطرح کنیم: اگر ما یک مسأله عقلی بدیهی داشته باشیم و در مقابل آن، یک دلیل تعبدی شرعی- مثل ظاهر آیه یا روایت- داشته باشیم چه باید بکنیم؟ آیا وظیفه داریم ظهور آیه را بگیریم و از دلیل عقلی قطعی رفع ید کنیم یا اینکه اگر نتوانستیم ظاهر را توجیه کنیم از آن رفع ید کرده و بگوییم: این از متشابهات است که «یردّ علمه إلی اللَّه و إلی رسوله صلی الله علیه و آله»[۴۳]. مسأله متشابهات موارد زیادی مشابه دارد و چه‌بسا کسانی که نتوانسته‌اند تحلیل درستی نسبت به آن داشته باشند دچار انحراف شده‌اند. مثلًا ظاهر آیه شریفه (و جاء ربّک و الملک صفّاً صفّاً)[۴۴] این است که ملائکه صفوفی تشکیل

می‌دهند و پروردگار متعال می‌آید آن صفوف را از نزدیک می‌بیند و این معنا ظهور در تجسّم خداوند دارد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۷۶

به‌همین‌جهت در اسلام گروهی به نام مجسِّمه پیدا شده‌اند که قائل به تجسّم پروردگار می‌باشند و شاید مستند آنها این آیه و آیاتی از این قبیل باشد. درحالی‌که ما یک برهان عقلی قطعی داریم بر اینکه خداوند منزّه از تجسّم است و تجسّم، ملازم با نیاز و احتیاج است و هیچ‌گونه سازشی با واجب‌الوجود ندارد. در اینجا اگر ما توانستیم ظاهر آیه را توجیه کنیم، این کار را انجام می‌دهیم، همان گونه که نحویین گفته‌اند: در اینجا مضافی در تقدیر است، یعنی «جاء أمرُ ربّک».[۴۵] ولی اگر نتوانستیم توجیهی نسبت به آیه ارائه کنیم آیا باید مانند مجسّمه ظاهر آیه را اخذ کنیم و مطلب عقلی بدیهی را کنار بگذاریم و بگوییم: «آیه کشف می‌کند از اینکه شما در برهانتان اشتباه کرده‌اید»، یا اینکه مطلب عقلی بدیهی را اخذ کرده و آیه را جزء متشابهات بدانیم که (ما یعلم تأویله إلّا اللَّه و الراسخون فی العلم ...)[۴۶] و کسانی که می‌خواهند آن را بفهمند باید از طریق وحی و نبوت وارد شوند؟ برخورد صحیح همین راه دوّم است. حال با توجه به مطلب فوق به جواب این دو مورد می‌پردازیم: جواب اوّل: اگر در ارتباط با این دو موردی که در شریعت وارد شده نتوانستیم راه حلّ صحیحی ارائه دهیم موجب نمی‌شود که از حکم عقلی بدیهی دست برداریم.

خود ائمه علیهم السلام به ما فرموده‌اند: «اگر در روایات ما به مطالبی برخورد کردید و معنای آنها را نفهمیدید علم آنها را به خود ما برگردانید».[۴۷] این جواب نسبت به هر دو مورد جریان دارد. جواب دوّم: در اینجا لازم است هریک از دو مورد را جداگانه بررسی کنیم:

بررسی مورد اوّل:

اشاره

در روایات مورد اوّل، سه مطلب وجود دارد که ما باید هریک از این سه مطلب را جداگانه مورد بحث قرار دهیم:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۷۷

مطلب اوّل: همه این روایات،[۴۸] در مسأله استحباب اعاده مشترکند و ما باید بحث کنیم که آیا مورد استحباب کجاست؟ مطلب دوّم: در بین این روایات دو روایت صحیحه است که در آنها علاوه بر مسأله استحباب اعاده، تعبیر بالاتری وجود دارد: در یکی از این دو روایت، بعد از ذکر استحباب اعاده، می‌فرماید:

«یجعلها الفریضهٔ» یعنی نماز اعاده شده را فریضه قرار دهد.[۴۹] در روایت دیگر به دنبال «یجعلها الفریضهٔ» می‌فرماید: «إن شاء».[۵۰]

مطلب سوّم: در روایت دیگری که سندش ضعیف است جمله «یجعلها الفریضهٔ» را ندارد بلکه به دنبال ذکر استحباب اعاده می‌فرماید: «یختار اللَّه أَحَبَّهُما إلیه» یعنی بعد از اعاده این نماز، خداوند از این دو نماز هرکدام را که نزد او محبوب‌تر است اختیار می‌کند.[۵۱] این روایت را مرحوم آخوند در کفایه مطرح کرده است. حال ما باید هریک از این مطالب را جداگانه مورد بحث قرار دهیم:

مطلب اوّل: مسأله «استحباب اعاده»

در اینجا از دو جهت باید بحث کنیم: اوّلًا: ما باید ببینیم آیا مورد استحباب اعاده کجا است؟ مشهور می‌گویند:[۵۲] استحباب اعاده در دو مورد است: ۱- کسی نمازی- مثلًا نماز ظهر- را خوانده سپس جماعتی در ارتباط با همان

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۷۸

نماز تشکیل شود، که در این صورت اعاده مستحب است. ۲- کسی مشغول نمازی- مثلًا نماز ظهر- است و در این هنگام جماعتی در ارتباط با همان نماز تشکیل شود، در این صورت نمازی را که به آن مشغول است به همان عنوان- مثل عنوان ظهر- تمام کند و پس از تمام شدن مستحب است به جماعت ملحق شده و نمازی که خوانده دوباره با جماعت اعاده کند. مشهور و مرحوم آخوند این‌طور می‌گویند ولی شیخ طوسی رحمه الله در کتاب تهذیب ۵۳] می‌گوید: مورد استحباب اعاده در جایی است که کسی مشغول نمازی- مثلًا نماز ظهر- است و در این هنگام جماعتی در ارتباط با همان نماز تشکیل شود[۵۴]. مفاد روایت این است که این شخص نمازش را از فریضه به نافله عدول دهد وقتی نافله شد دو خصوصیت پیدا می‌کند: اوّلًا: سر دو رکعتی می‌توان سلام داد و ثانیاً: قطع آن جایز است. آن‌وقت این شخص یا نماز را سر دو رکعتی سلام دهد و خود را به جماعت برساند و یا آن را قطع کرده و خود را به جماعت برساند. ما فعلًا در این مقام نیستیم که بحث کنیم آیا مورد روایات، چیزی است که شیخ طوسی رحمه الله مطرح کرده یا مورد آنها چیزی است که مشهور و مرحوم آخوند مطرح کرده‌اند ولی خواستیم به‌صورت اجمال بگوییم که این مسئله مسلّم نیست که مورد روایات استحباب اعاده چیزی باشد که مشهور می‌گویند تا مرحوم آخوند بتواند از آن مسأله تبدیل امتثال به امتثال دیگر را استفاده کند. بلکه محتمل است مورد روایات همان چیزی باشد که شیخ طوسی رحمه الله مطرح کرده است و در این صورت ارتباطی به بحث ما پیدا نمی‌کند زیرا این شخص نماز خود را نخوانده تا خواندن آن با جماعت به‌عنوان امتثال بعد از امتثال مطرح باشد. ثانیاً: برفرض که از احتمال اوّل صرف‌نظر کرده و مورد روایات را همان چیزی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۷۹

بدانیم که مشهور قائلند یعنی اگر کسی نمازی را به‌صورت فرادی خواند و پس از فراغت از آن، جماعتی در ارتباط با همان نماز تشکیل شد، اعاده مستحب است و اگر در وسط نمازی که فرادی می‌خواند، جماعتی در ارتباط با آن نماز تشکیل شد، آن نماز را تمام کرده، سپس با جماعت اعاده کند. در این صورت، ما در جواب مرحوم آخوند می‌گوییم: آنچه شما (مرحوم آخوند) می‌خواهید برای آن استدلال کنید، مسأله جواز تبدیل امتثال به امتثال دیگر است. و این در جایی است که مولا امری وجوبی داشته باشد و عبدْ دستور مولا را انجام داده و اکنون می‌خواهد آن را دوباره انجام داده و امتثال دوّم را جایگزین امتثال اوّل بنماید. حال ما به سراغ این روایات می‌آییم تا ببینیم مدلول این روایات چیست؟ از این روایات، دو حکم استنباط می‌شود: یک حکم وجوبی که متعلّق به «طبیعت صلاهٔ» است و یک حکم استحبابی که متعلّق به «اعاده صلاهٔ به‌صورت جماعت» است. امتثال حکم وجوبی به این است که فردی از افراد این طبیعت در خارج تحقق پیدا کند. ولی امتثال حکم استحبابی، ربطی به حکم وجوبی متعلّق به طبیعت صلاهٔ ندارد. این یک حکم استحبابی مستقل است و ربطی به (أقیموا الصّلاهٔ) ندارد.

یعنی درحقیقت، جماعتْ آن‌قدر دارای برکات و ثواب است که وقتی کسی نماز خود را به‌صورت فرادی خوانده و مواجه با برپایی جماعت می‌شود و با خود می‌گوید: «ای کاش نمازم را نخوانده بودم و با جماعت می‌خواندم». شارع مقدس در اینجا دایره ثواب نماز جماعت را توسعه داده و گفته است: «حتی کسی که نمازش را فرادی خوانده، مستحب است نماز خود را با جماعت اعاده کند». این چه ربطی به «تبدیل امتثال به امتثال دیگر» دارد؟ این یک حکم استحبابی به دنبال حکمی وجوبی است. مثل اینکه مولایی به عبد خود بگوید: «برای من یک ظرف آب بیاور» سپس بگوید: «اگر ظرف دوّم را هم بیاوری خوب است». در اینجا اگر عبد ظرف دوّم را آورد، معنایش این نیست که ظرف دوّم جانشین ظرف اوّل شده و امتثال اوّل، تبدیل به امتثال دیگر شده باشد، بلکه آوردن ظرف اوّل، مربوط به حکم وجوبی و آوردن ظرف دوّم، مربوط به حکم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۸۰

استحبابی است و مسأله تبدیل امتثال به امتثال دیگر در جایی است که حکمی وجود داشته باشد و ما بخواهیم فرد دوّم را جانشین

فرد اوّل قرار دهیم، درحالی‌که ما اگر بر نفس استحبابِ اعاده- که مشترک بین همه روایات بود- تکیه کنیم و موردش را همان موردی بدانیم که مشهور قائلند، نمی‌توانیم از نفس استحباب اعاده، تبدیل امتثال به امتثال دیگر را استفاده کنیم و همان گونه که گفتیم: حکم وجوبی، متعلّق به طبیعت نماز و حکم استحبابی متعلّق به اعاده نماز به‌صورت جماعت است و هیچ ربطی به تبدیل امتثال به امتثال دیگر ندارد.

مطلب دوّم: جمله «یجعلها الفریضهٔ»

گفتیم: در یکی از روایات این باب پس از ذکر استحباب اعاده می‌فرماید: «و یجعلها الفریضهٔ» و در دیگری می‌فرماید: «یجعلها الفریضهٔ إن شاء» حال باید ببینیم معنای «یجعلها الفریضهٔ» چیست؟ معنای این عبارت این نیست که نماز دوّمی را که با جماعت می‌خواند به نیّت وجوب بخواند، بلکه به این معنا است که عناوینی که در نمازهای مختلف وجود دارد، عناوین قصدیه است. کسی که اوّل ظهر نماز می‌خواند اگر فقط قصد کند که «من چهار رکعت نماز می‌خوانم» و عنوان ظهریت را قصد نکند، چنین نمازی به‌عنوان نماز ظهر واقع نمی‌شود و اگر بنا بود که اوّلین چهار رکعت، خواه‌ناخواه متمحّض در نماز ظهر باشد چه معنا داشت که کسی بگوید: «من نماز عصر را خوانده‌ام و نماز ظهر را فراموش کرده‌ام»؟ درحالی‌که این معنا در روایات مطرح است. روایات زیادی وجود دارد که در آنها در مورد کسی که نماز عصر را خوانده و نماز ظهر را فراموش کرده سخن گفته‌اند.
در این روایات وارد شده که چنین کسی اگر در وسط نماز است عدول کند و اگر بعد از نماز یادش آمد، مسأله اشتراط ترتیب از بین می‌رود و وظیفه او این است که بعد از اتمام نماز عصر، نماز ظهر را بخواند.[۵۵]
اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۸۱
بنابراین عناوین مطرح‌شده در مورد نماز، عناوین قصدیه است. حتی اداء و قضاء هم عنوانش قصدی است. در این صورت چه مانعی دارد که بگوییم: «معنای «یجعلها الفریضهٔ» این است که شخصی که نماز خود را با جماعت اعاده می‌کند همان عنوان فریضه- مثلًا ظهر- را که در نماز فرادی قصد کرده بود، قصد نماید. معنای «یجعلها الفریضهٔ» این نیست که نماز دوّم را به نیّت وجوب بخواند به‌گونه‌ای که گویا اصلًا نماز ظهر را نخوانده است. پس اگر بخواهیم استحباب اعاده تحقق پیدا کند راهی غیر از این نداریم که بگوییم: «در نماز اعاده شده همان عنوانی را که در نماز فرادی قصد کرده بود- مثل ظهریت و ...- را قصد نماید» و الّا اگر بخواهد به‌عنوان نماز دیگر باشد، مسأله اعاده نمی‌تواند تحقق داشته باشد. امّا آن روایتی که به دنبال «یجعلها الفریضهٔ» کلمه «إن شاء» را ذکر کرده است، قدری کار را مشکل می‌کند و ما نمی‌توانیم بگوییم: «معنایش این است که اگر می‌خواهد عنوان صلاهٔ قبلی- مثل ظهریت- را قصد کند و اگر نمی‌خواهد این عنوان را قصد نکند»، بلکه در ارتباط با استحباب، حتماً باید عنوان صلاهٔ قبلی- مثل ظهریت- قصد شود، پس چگونه این معنا را با «إن شاء» جمع کنیم؟ برای حلّ این مسئله می‌گوییم: «معنای «یجعلها الفریضهٔ» با توجه به «إن شاء» این است که مکلّف اگر خواست می‌تواند این ظهری را که اعاده می‌کند به‌عنوان قضای نماز ظهری که قبلًا از او فوت شده است قرار دهد- درصورتی‌که نماز ظهری از او فوت شده باشد- اگر هم خواست می‌تواند به‌عنوان اعاده نماز ظهری که فرادی خوانده قرار دهد». این معنا هم با تعلیق بر مشیّت سازگار است و هم در بعضی از روایات به آن تصریح شده که این نماز ظهری را که با جماعت اعاده می‌کند، می‌تواند به‌عنوان قضای نماز ظهری که از او فوت شده قرار دهد.[۵۶] در نتیجه، در صورت تعلیق بر مشیّت، نمی‌توانیم بگوییم: «تعیّن در این معنا دارد که اگر دلش می‌خواهد نیّت ظهر کند و اگر دلش می‌خواهد نیّت ظهر نکند».
اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۸۲

مطلب سوّم: جمله «یختار اللّٰه أحبّهما إلیه»

در ارتبـاط بـا این جمله بایـد دانست که: اوّلًا: روایتی که این جمله در آن است، ازنظر سـند اعتباری نـدارد.[۵۷] ثانیـاً: برفرض که از ضعف سـند روایت هم صرف‌نظر کنیم، باید ببینیم آیا معنای این روایت چیست؟ اگر بخواهیم ما نحن فیه را با مثالهای عرفی مقایسه کنیم می‌گوییم:

«ما نحن فیه مثـل این است که عبـد لیوان آبی را در محضـر مولا قرار دهـد، سپس لیوان آب دیگری برای او بیاورد- هرچنـد این با تبـدیل امتثـال، خیلی سازگـار نیست- و مولاـ این دو لیوان آب را مورد توجه قرار دهـد و هرکـدام جـاذبه بیشـتری داشت برای خود اختیار کنـد. در اینجا هم عبد دو نماز خوانده و در اختیار خداوند قرار داده است و خداوند می‌آید بین این دو نماز مقایسه می‌کند- بـا اینکه ثواب جماعت قابل مقایسه با ثواب نماز فرادی نیست- و مثلًا می‌بینـد نماز اوّل، خلوص و حضور قلب بیشتری دارد، لـذا آن را اختیـار می‌کنـد، اگرچه نمـاز دوّم بـا جمـاعت بوده است». درحـالی‌که مراد از روایت نمی‌توانـد چنین معنـایی باشـد. در خود این روایـات، این معنـا مفروض است که این دو نمـاز، فقـط از جهت جماعت و فرادی با یکـدیگر فرق دارنـد و نسـبت به حضور قلب و خلوص و امور دیگر هیـچ فرقی بـا یکـدیگر ندارنـد. اگر حضور قلب و خلوص وجود داشـته در هر دو بوده و اگر وجود نداشـته در هیچ‌کـدام وجود نداشـته است. در این صورت معنـای «یختـار اللَّه أحبّهمـا إلیه» این است که خداونـد از بین این دو نماز، جماعت را اختیار می‌کنـد زیرا فرق بین نماز جماعت و فرادی بسـیار زیاد است. و اختیار نماز دوّم به این معناست که خداونـد ثواب جماعت را نیز به او می‌دهـد، بنـابراین (أقیموا الصّلاهٔ) بـا نمـاز اوّل امتثـال شـده نه با نماز دوّم، ولی با توجه به اینکه خداونـد جماعت را اختیار می‌کند،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۸۳

فضیلت جماعت را هم به او عنایت می‌کنـد. این معنا اگرچه ممکن است برخلاف ظاهر روایت هم باشـد ولی همین انـدازه که یک چنین احتمـالی در روایت وجود دارد کـافی است در اینکه مـا اصـل عقلی مسلّم خود را در جای خودش حفظ کنیم و بگوییم: «این روایت قابل توجیه است و بنا بر توجیهی که در آن جریان دارد، منافاتی با اصل عقلی مسلّم ما نـدارد». در نتیجه ما نمی‌توانیم از این روایات، مسأله تبدیل امتثال به امتثال دیگر را استفاده کنیم.

بررسی مورد دوّم:

مورد دوّم که در فقه وارد شـده، عبارت از مسأله اعاده نماز آیات نسـبت به اسـبابی است که برای آنها تا حدودی دوام و بقاء وجود دارد، مثل خسوف و کسوف. در روایت صحیحه‌ای وارد شده که در این موارد وقتی انسان نماز آیات را خواند، تا زمانی که انجلاء پیـدا نشـده، نماز آیات را اعاده کند.[۵۸] بـا توجه به اینکه در روایت فوق عبـارت «فأعِدْ» دارد، ظـاهرش این است که اعـاده واجب است. در ارتبـاط بـا اعـاده هم دو احتمال وجود دارد: ۱- صـرف اعاده که با وجود نماز دوّم تحقق پیـدا می‌کنـد. ۲- تکرار اعاده تا زمانی که موجِب، به‌طور کلّی از بین برود و انجلاء محقق شود. این احتمال، شایـد ظاهر روایت باشد ولی قدر مسلّمش همان اصـل اعـاده است که بـا وجود نمـاز دوّم تحقق پیـدا می‌کنـد. در اینجا ممکن است کسـی بگویـد: بنابراین احتمال، نه تنها تبـدیل امتثال به امتثـال دیگر جـایز می‌شود، بلکه تبـدیل امتثال به امتثال دیگر، در مورد نماز آیات از مرحله جواز بالاتر رفته و وجوب پیـدا می‌کنـد. ولی ما وقتی مسئله را ازنظر فقهی بررسی می‌کنیم می‌بینیم که مسأله وجوب اعاده، یا اصلًا قائلی ندارد و یا اگر هم داشته باشد بسیار شاذ و نادر است و مشهور- با

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۸۴

شهرت عظیمه و محققه- قائل به عدم وجوب اعاده می‌باشند و یک‌بار را کافی می‌دانند، حتی در مورد کسوف که مورد روایت صحیحه می‌باشد.[۵۹] لذا اگرچه روایت مسأله اعاده را در قالب هیئت افعل مطرح کرده و هیئت افعل هم ظهور در وجوب دارد ولی فتوای مشهور عبارت از مجرّد استحباب است. وقتی حکم، یک حکم استحبابی شد ما همان جوابی را که در ارتباط با مورد اوّل- یعنی استحباب اعاده نماز یومیه‌ای که فرادی خوانده، به‌صورت جماعت- مطرح کردیم در اینجا نیز مطرح می‌کنیم و آن جواب این است که: مسأله تبدیل امتثال به امتثال دیگر در جایی است که ما یک حکم داشته باشیم که در ارتباط با آن، دو امتثال متعاقب وجود داشته باشد و بخواهیم امتثال دوّم را جایگزین امتثال اوّل قرار دهیم، به‌طوری که گویا امتثال اوّل تحقق پیدا نکرده است.

درحالی که در ما نحن فیه دو حکم وجود دارد و موضوع آن دو حکم هم مخالف یکدیگر است. موضوع حکم اوّل- که عبارت از وجوب است- طبیعت صلاهٔ آیات می‌باشد و این طبیعت با اوّلین فرد تحقق پیدا می‌کند، لذا حکم وجوبی متعلّق به طبیعت صلاهٔ آیات، با همان نماز اوّل ساقط می‌شود. ولی حکم دوّم- که عبارت از استحباب است- موضوعش اعاده است، یعنی مستحب است تا زمانی که موجِب باقی است اعاده- به‌صورت مکرّر یا لااقلّ برای بار دوّم- تحقق پیدا کند. در روایت صحیحه تعبیر به «أعِدْ» شده و حتی اگر هم آن حکم وجوبی باشد، به‌عنوان حکم وجوبی دیگری غیر از حکم وجوبی اوّل مطرح خواهد بود، چون حکم وجوبی اوّل، به طبیعت صلاهٔ آیات تعلّق گرفته که با نماز اوّل تحقّق پیدا می‌کند. ولی حکم وجوبی دوّم به اعاده تعلّق گرفته است. بنابراین مسأله تبدیل امتثال، در جایی است که ما بیشتر از یک حکم نداشته باشیم و الّا اگر دو حکم داشته باشیم، از عنوان تبدیل امتثال خارج می‌شود، خواه حکم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۸۵

دوّم- مانند حکم اوّل- وجوبی باشد یا استحبابی باشد که مغایر با حکم اوّل است. مثلًا در موالی عرفیه اگر مولایی به عبد خود گفت: «برای من یک ظرف آب بیاور و پس از آنکه ظرف آب را آوردی، حتماً ظرف آب دیگر هم بیاور» و یا بگوید: «برای من یک ظرف آب بیاور و پس از آنکه ظرف آب را آوردی، بهتر است ظرف آب دیگری هم بیاوری»، این از مسأله تبدیل امتثال خارج است، زیرا اینجا دو حکم است و هر حکمی امتثالی مخصوص به خود دارد و ما نمی‌توانیم بگوییم: «چون هر دو، ظرف آب است، پس تبدیل امتثال به امتثال دیگر است». در ما نحن فیه نیز دو حکم وجود دارد و ما نمی‌توانیم بگوییم: «چون هر دو صلاهٔ آیات است، پس تبدیل امتثال به امتثال دیگر است»، بلکه عنوان اوّل، عنوان طبیعت است که با وجود اوّل تحقق پیدا می‌کند و عنوان دوّم، عنوان اعاده است که با وجود دوّم تحقق پیدا می‌کند. نتیجه بحث در بخش اوّل از آنچه گذشت معلوم گردید که اتیان به مأمور به به هر امری نسبت به خود آن امر مجزی است و حاکم به این إجزاء، عقل است و مسأله تبدیل امتثال به امتثال دیگر یا امتثال بعد از امتثال، ازنظر عقل مفهومی ندارد و این دو موردی که در شرع ملاحظه شد، اوّلًا: موردش با ما نحن فیه فرق دارد و ثانیاً: اگر ظاهرش هم بر تبدیل امتثال دلالت کند باید توجیه شود زیرا ظواهر نمی‌توانند در مقابل حکم عقلی بدیهی مقاومت کنند.

بخش دوّم از مباحث اجزاء

اشاره

بخش مهم در باب اجزاء، بخش دوّم است و این بخش هم دارای دو قسم است:

یک قسمت در ارتباط با اوامر اضطراریه و قسمت دیگر در ارتباط با اوامر ظاهریه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۸۶

است ۶۰] و هرکدام از این دو، بحث مستقلّی دارند و این‌گونه نیست که در مسأله إجزاء و عدم إجزاء، ملازمه‌ای بین این دو وجود داشته باشد. ممکن است کسی در اوامر اضطراریه قائل به اجزاء شود به‌خلاف اوامر ظاهریه، همان‌طور که عکس آن نیز ممکن است. خود اوامر ظاهریه نیز بر دو قسم است: یک قسمت مربوط به طرق و امارات و قسمت دیگر مربوط به اصول عملیه است که مثال هر دو را قبلًا ذکر کردیم و بین این دو هم ملازمه‌ای نیست، یعنی ممکن است کسی در مورد یکی از این دو قائل به إجزاء شود ولی در دیگری إجزاء را نپذیرد. بنابراین ما ناچاریم هریک از این موارد را به‌طور جداگانه مورد ملاحظه قرار دهیم.

۱- اوامر اضطراریّه

اشاره

در ارتباط با اوامر اضطراریه، باید در دو مقام بحث شود: مقام ثبوت و مقام اثبات.

مقام اوّل: مقام ثبوت

در این مقام بحث می‌کنیم که آیا طبق قاعده- با قطع‌نظر از ادلّه‌ای که در باب نماز با تیمّم وارد شده است- نماز با تیمّم مجزی از نماز با وضوست یا اینکه در اینجا صوری وجود دارد که حکم آنها در ارتباط با اجزاء- ازنظر مقام ثبوت- فرق می‌کند؟ قبل از اینکه وارد بحث شویم باید به این نکته توجه کنیم که «نماز با تیمّم» که در اینجا مورد بحث ماست آن «نماز با تیمّم» است که مشروعیت آن- در ظرف اتیانش- مسلّم و محرز باشد و ما بعداً هم پی نبرده باشیم که این نماز، از اوّل غیر

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۸۷

مشروع بوده است. بلکه این نماز باید از اوّل مشروع بوده و ما هم آن را با توجه به شرایطش اتیان کرده‌ایم و بعداً هم کشف خلاف نشده است.[۶۱] مثلًا اگر شارع مقدس، نماز با تیمّم را در جایی مشروع کرده باشد که مکلّف در تمام وقت- به استثنای مثلًا هشت رکعت مانده به آخر وقت- فاقد الماء باشد، در این صورت کسی که اوّل ظهر فاقد الماء است و یقین دارد که تا آخر وقت واجد الماء نمی‌شود، برایش جایز است که اوّل وقت نماز با تیمّم بخواند چون او یقین دارد که در تمام وقت فاقد الماء است. حال اگر پس از خواندن نماز، واجد الماء شد، یعنی در واقع فهمید که یقین او جهل مرکّب بوده است، در اینجا می‌فهمد که این نماز با تیمّم مشروع نبوده چون واجد شرط نبوده است.

شرط مشروعیت نماز با تیمّم، فاقد الماء بودن در جمیع وقت است و این شخص الآن فهمیده است که در تمام وقت فاقد الماء نبوده است. در اینجا روشن است که نماز چنین شخصی باطل است ازنظر مقام ثبوت، حتی یک درجه مصلحت هم در آن وجود ندارد. بحث ما در جایی است که «نماز با تیمّم» ی که اتیان شده مشروعیت داشته و بعداً هم کشف خلاف نشده است. مرحوم آخوند- ازنظر مقام ثبوت- چهار صورت تصویر می‌کند. صورت اوّل: این نماز با تیمّم که اتیان شده است، همان مقدار مصلحت لازم الاستیفاء را داراست که در نماز با وضو وجود دارد. اگر نماز با وضو، دارای صددرجه مصلحت باشد، نماز با تیمّم هم در ظرف مشروعیتش دارای همان صددرجه است.

به‌عبارت دیگر: اینجا مانند دو عنوان است، مثل نماز حاضر و نماز مسافر است، همان‌طور که بر حاضر نماز چهار رکعتی و بر مسافر نماز دورکعتی واجب است، اینجا هم شارع مکلّفین را دو قسم کرده و برای واجد الماء نماز با وضو و برای فاقد الماء نماز

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۸۸

با تیمّم را واجب کرده است امّا مصلحت در هر دو نماز یکسان است. این احتمال ازنظر مقام ثبوت مطرح است ولی در ارتباط با این احتمال، بحثی ازنظر بِدار[۶۲] مطرح است که آیا انسان می‌تواند در اوّل وقت مبادرت به اتیان نماز با تیمّم کند؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: جواز بِدار تابع این است که ببینیم این نماز با تیمّم که واجد صددرجه مصلحت است در چه شرایطی این مقدار از مصلحت را دارا است؟ در اینجا سه احتمال وجود دارد: ۱- مجرّد اینکه کسی در اوّل وقت فاقد الماء باشد، موجب این می‌شود که اگر نماز با تیمّم را بخواند همان صددرجه مصلحت نماز با وضو را تأمین کند. ۲- اگر کسی در اوّل وقت فاقد الماء باشد، چنانچه مأیوس شود از اینکه تا آخر وقت آب پیدا کند و نماز خود را با تیمّم اتیان کند، این نماز، همان مصلحت نماز با وضو را تأمین می‌کند. ۳- اگر کسی در اوّل وقت فاقد الماء باشد، نمی‌تواند اقدام به خواندن نماز با تیمّم کند، حتی اگر مأیوس از یافتن آب هم باشد. بلکه حتماً باید تا آخر وقت صبر کند. ولی این حرف در ارتباط با بِدار به همان بحث مشروعیت برگشت می‌کند که ما در ابتدای بحث و به‌عنوان مقدّمه مطرح کردیم. ما در آنجا گفتیم: «بحث ما در جایی است که یک «نماز با تیمّم» مشروع داشته باشیم». ولی مشروعیت آن به دست شارع است شارع می‌تواند حکم به جواز بِدار کند یعنی بگوید: «خواندن نماز با تیمّم در اوّل وقت هم مشروع است» و می‌تواند بگوید: «نماز با تیمّم درصورتی مشروع است که یأس از وجدان ماء تا آخر وقت داشته باشی». و می‌تواند بگوید: «مشروعیت نماز با تیمّم در صورتی است که تا- مثلًا- هشت رکعت مانده به آخر وقت صبر کنی و اگر تا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۸۹

آن زمان واجد الماء نشدی نوبت به تیمّم می‌رسد». بنابراین، فرض اوّل مرحوم آخوند این است که نماز با تیمّم با حفظ شرایط مشروعیتش، وافی به تمام مصلحت نماز با وضو باشد، و روشن است که در این صورت چنین نمازی- ازنظر مقام ثبوت- مجزی خواهد بود زیرا کمبودی نسبت به نماز با وضو ندارد و همان‌طور که گفتیم: «نماز با تیمّم و نماز با وضو، مانند نماز مسافر و نماز حاضر است». مسافر اگر در سفر نماز دورکعتی خواند و در وقت به وطن خود رسید جای توهم این معنا نیست که چون نماز دورکعتی خوانده، مجزی نیست. عنوان مسافر و حاضر، دو عنوان است که هرکدام حکم جداگانه‌ای دارد و ظاهر این است که این دوحکم ازنظر مصلحت یکسان بوده و تفاوتی بین آنها وجود ندارد. صورت دوّم: نماز با تیمّم، دارای تمام صددرجه مصلحت نباشد بلکه مصلحت کمتری داشته باشد و این مصلحت ازدست‌رفته، قابل جبران نیست، گویا موضوع منتفی شده است و حتی اگر نماز با وضو هم بخواند نمی‌تواند آن مصلحت فائته را جبران کند. مثال عرفی آن این است که انسان عطش شدید داشته و وارد منزل شود و به غلام خود دستور دهد برای او آب بیاورد او هم با عجله و شتاب ظرف آبی برای انسان بیاورد که ظرف جالبی نیست یا آب گوارایی نیست، انسان هم چون عطش شدید داشته آن آب را بیاشامد. بعد از آن هرچه ظرف بهتر و آب بهتر تهیه کنند فایده ندارد چون موضوع منتفی شده و عطش از بین رفته است. حال یک چنین احتمالی- ازنظر مقام ثبوت- در مورد نماز با تیمّم وجود دارد که وافی به تمام مصلحت موجود در نماز با وضو نباشد و موضوع را هم منتفی کند و جایی برای جبران مصلحت فائته باقی نماند. این صورت هم- ازنظر مقام ثبوت- حکمش عبارت از اجزاء است. صورت سوّم: نماز با تیمّم، وافی به تمام مصلحت نماز با وضو نباشد و مصلحت فائته قابل جبران و استیفاء است امّا این استیفاء لزومی ندارد، مثلًا نماز با تیمّم دارای

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۹۰

هشتاد درصد مصلحت باشد و اگر مکلّف این نماز را با وضو اعاده کند، بیست در صد مصلحت فائته جبران می‌شود ولی مقدار مصلحت فائته به حدّی نیست که استیفاء آن لازم باشد. بله استیفاء این مقدار از مصلحت، مستحب است. این صورت هم- ازنظر

مقام ثبوت- حکمش اجزاء است. صورت چهارم: نماز با تیمّم، وافی به تمام مصلحت نماز با وضو نباشد و مصلحت فائته قابل جبران و استیفاء بوده و استیفاء هم لازم باشـد، مثل اینکه نماز با تیمّم دارای پنجاه در صـد از مصـلحت نماز با وضو باشـد، و پنجاه در صـد باقیمانـده هم امکان استیفاء دارد و هم لزوم. و اگر مکلّف این نماز را با وضو اعاده کند، پنجاه درصد باقیمانده را هم استیفاء خواهد کرد. اینجـا قاعـدتاً بایـد حکم به عـدم اجزاء بنمـاییم، زیرا این مقـدار مصـلحتی را که نمـاز با تیمّم تأمین کرده، وافی نبوده و مقـدار باقیمانده، امکان استیفاء و لزوم استیفاء دارد.

ولی در ارتباط با بدار، مرحوم آخوند می‌فرماید: «مکلّف در اینجا مخیّر است، هم می‌تواند در اوّل وقت مبادرت به نماز با تیمّم کند و بعـد از آنکه واجـد الماء شـد با وضو بخواند و هم می‌تواند از اوّل وقت صبر کند و بعد از آنکه واجد الماء شد یک نماز با وضـو بخواند».[۶۳] البته معقول بودن و معقول نبودن این‌گونه تخییر در بحث‌های آینده مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

مقام دوّم: مقام اثبات

اشاره

در مقام ثبوت، سه فرض را قائل به اجزاء و یک فرض را قائل به عـدم اجزاء شـدیم، لـذا در مقام اثبات، هرکدام از آن سه فرض که مدلول ادلّه واقع شود- هرچند به نحو اجمال- کفایت می‌کند. یعنی همین مقدار که- اجمالًا- بدانیم یکی از فروض

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۹۱

سه‌گـانه‌ای که نتیجه‌اش اجزاء است، مفـاد ادلّه است، برای مقـام اثبات کافی است، اگرچه نتوانیم خصوص فرض را از دلیل اسـتفاده کنیـم، زیرا فعلًا نظر مـا بر اجزاء و عـدم اجزاء اسـت و امر دائر بین صـورت چهـارم- که نـتیجه‌اش عـدم اجزاء است- و غیر صـورت چهـارم- که نتیجه آنهـا اجزاء است- می‌باشـد. و غیر صورت چهـارم هر صورتی که باشـد فرق نمی‌کنـد. حـال ببینیم در مقام اثبات چگونه است؟ در اینجـا از دو جهت بحث می‌شود: یکی در ارتباط با اعاده و دیگری در ارتباط با قضاء. یک بحث این است که اگر کسـی نمـاز با تیمّم خوانـد و در وقت، واجـد الماء شـد آیا لازم است نماز خود را با وضو اعاده کنـد؟ بحث دیگر این است که اگر چنین شخصی در خارج از وقت، واجد الماء شد آیا لازم است نماز خود را قضاء کند؟

بحث اوّل: مسأله اعاده در ارتباط با امر اضطراری

اشاره

در ارتبـاط بـا مسأله اعاده بایـد مطلبی را که در ابتـدای بحث مقام ثبوت به‌عنوان مقـدمه مطرح کردیم، مفروض قرار دهیم، بلکه این مطلب را بایـد در سرتاسر بحث اجزاء مورد توجه قرار دهیم. آن مطلب این است که اجزاء به این معناست که عملی که انجام شـده، هیچ‌گونه کمبودی ازنظر صـحّت و مشـروعیت نداشـته و بعد از انجام عمل هم کشف خلافی صورت نگیرد و الّا اگر عملی در ظاهر صحیـح واقع شـده باشـد ولی بعـداً معلوم شود که واجد شـرایط نبوده و باطل واقع شده است، جای این بحث نیست که بگوییم: «آیا این عمـل مجزی است یـا نه؟» عمـل باطـل- حتی در ارتبـاط با امر خودش هم- مجزی نخواهـد بود. حتی مرحوم آخونـد که تبـدیل امتثال به امتثال دیگر را جایز می‌دانـد، در جایی جایز می‌دانـد که امتثال اوّل، حقیقتاً امتثال باشـد، امّا اگر مولایی به عبـدش بگویـد: «برای من ظرف آبی بیاور» و او به‌جای آب، مایع دیگری آورد و در اختیار مولا قرار داد، اینجا اصلًا جای بحث اجزاء و تبدیل امتثال

نیست، زیرا امتثالی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۹۲

محقق نشده است تا ما بخواهیم آن را مجزی دانسته یا تبدیل آن به امتثال دیگر را جایز بدانیم. کسی هم که می‌گوید: «نماز با تیمّم، مجزی از نماز با وضو نیست»، اگر علت این مسئله را از او سؤال کنیم، نمی‌گوید: «چون نماز با تیمّم باطل است» بلکه او صحّت و مطابقت آن با شرایط را قبول دارد ولی درعین‌حال آن را کافی از نماز با وضو نمی‌داند. پس موضوع بحث ما آن «نماز با تیمّم» است که به‌صورت صحیح واقع شده و همه شرایط را دارا بوده و بعداً هم کشف خلافی در مورد آن نشده است، اینجا می‌خواهیم ببینیم آیا چنین نمازی مجزی از نماز با وضو هست یا نه؟ این مطلب ما را به جهتی راهنمایی می‌کند و آن این است که از یک طرف شما بحث را روی اعاده- به این معنا که عملی مجدداً در وقت اتیان شود- قرار داده‌اید. و از طرف دیگر می‌گویید: «موضوع مسأله اجزاء عبارت از آن «نماز با تیمّم» ی است که در صحّت آن تردیدی نباشد و با وجدان ماء هم کشف بطلان آن صلاۀ را نکرده باشیم». اگر این دو مطلب را کنار هم بگذاریم لازمه‌اش این است که بگوییم:

«آن فقدان ماء که در مسأله انتقال به تیمّم مطرح بوده و مسوّغ تیمّم است، نباید مستوعب تمام وقت باشد و الّا اگر مستوعب تمام وقت باشد، دیگر شما چطور می‌توانید از یک طرف مشروعیت صلاۀ با تیمّم را درست کنید و از طرف دیگر، بحث را در ارتباط با اعاده قرار دهید؟ چون اعاده در زمانی است که واجد الماء می‌شود و بعد از آنکه واجد الماء شد، اگر شرط انتقال به تیمّم، عذر مستوعب تمام وقت باشد، پس شما با وجدان ماء در یک ساعت قبل از غروب می‌فهمید که دارای چنین عذری نبوده‌اید، در نتیجه نماز با تیمّم شما باطل بوده است و حتی اگر شما احتمال استیعاب عذر را می‌دادید و استصحاب هم به شما کمک می‌کرد که عدم وجدان ماء تا آخر وقت باقی است، امّا این استصحاب تا زمانی است که کشف خلاف نشود و بعد از کشف خلاف، معلوم می‌گردد که این استصحاب هم درست نبوده است». پس ما باید بگوییم:

«همین مقدار که انسان در اوّل وقت می‌بیند که فاقد الماء است، مسوّغ برای انتقال

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۹۳

به تیمّم و موجب مشروعیت نماز با تیمّم است، لذا اگر در اوّل وقت، نماز با تیمّم خواند و یک ساعت به غروب واجد الماء شد، نماز با تیمّم به صحّت خود باقی است و در بحث اجزاء می‌خواهیم ببینیم آیا به حسب مفاد ادلّه و مقام اثبات، چنین شخصی باید وقتی واجد الماء شد نماز را اعاده کند یا اینکه همان نماز با تیمّم کافی است؟». در اینجا ما باید برگردیم به مقدّمه‌ای که حضرت امام خمینی رحمه الله بر مقدّمات مرحوم آخوند اضافه کرد و ما آن را به‌عنوان مقدّمه پنجم بحث اجزاء مطرح کردیم. آن مقدّمه مربوط به این بود که آیا ما واقعاً اوامر متعدّدی داریم، یا اینکه بیش از یک امر نداریم؟ حال چون بحث ما پیرامون امر اضطراری است، فعلًا روی همین تکیه می‌کنیم و امر ظاهری را در جای خودش مورد بحث قرار می‌دهیم. اوامر اضطراری، منحصر به مورد تیمّم نیست و مثال‌های زیادی در این زمینه وجود دارد. در مورد نماز، کسی که قادر است باید ایستاده نماز بخواند و اگر قدرت ندارد باید نشسته بخواند و اگر بر این هم قدرت ندارد باید خوابیده نماز بخواند. در باب رکوع هم گاهی رکوع به همین کیفیت معمول است، گاهی به نحو ایماء و اشاره است و بالاخره کیفیّات مختلفی در ارتباط با نماز مطرح است که آخرین حدّ آن نمازِ کسی است که در حال غرق شدن می‌باشد که ظاهراً با یک چشم به هم زدن حاصل می‌شود. امّا مثال معروف امر اضطراری، مسأله وضو و تیمّم است. ما در بحث‌های گذشته گفتیم: قرآن کریم چندین مورد (أقیموا الصّلاۀ) را مطرح کرده است. مخاطب به این (أقیموا الصّلاۀ) عموم مکلّفین می‌باشند، چه کسانی که واجد الماء هستند و چه کسانی که فاقد الماء می‌باشند. اتفاقاً خود آیه وضو، این معنا را تأیید می‌کند، شروع آیه این است: (یا أیّها الّذین آمنوا)، در اینجا همه مکلّفین مورد خطاب قرار گرفته‌اند (إذا قمتم إلی الصّلاۀ)، مراد از صلاۀ همان صلاتی است که در (أقیموا الصّلاۀ) و در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۹۴

(أقم الصلاة لدلوک الشمس إلی غسق اللیل ...) مطرح شده است. سپس می‌فرماید:

(فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلی المرافق ...) یعنی وضو بگیرید و اگر هم آب ندارید (فتیمّموا صعیداً طیّباً ...).[۶۴] آیه وضو می‌گوید: شما که می‌خواهید (أقیموا الصّلاة) را امتثال کنید، حالت خودتان را درنظر بگیرید، اگر واجد الماء هستید وضو بگیرید و اگر فاقد الماء هستید تیمّم کنید. این مسئله- در این جهت- مانند مسأله حاضر و مسافر است. ما نمی‌توانیم بگوییم: حاضر، در ارتباط با (أقیموا الصّلاة) خطاب خاصی دارد و مسافر خطاب خاص دیگری. خیر، هر دو داخل در خطاب (أقیموا الصّلاة) هستند ولی ادلّه دیگر می‌آید و کیفیت صلاة را به‌حسب حالات مختلف بیان می‌کند. آیه وضو دو حالت مکلّف را درنظر می‌گیرد، حالت واجدیت ماء و حالت فاقدیت، و می‌گوید: «واجد الماء اگر بخواهد (أقیموا الصّلاة) را امتثال کند باید وضو بگیرد و فاقد الماء اگر بخواهد (أقیموا الصّلاة) را امتثال کند باید تیمّم کند». پس ما وقتی این‌ها را کنار هم می‌گذاریم، جای این توهّم نیست که بگوییم: به واجدین ماء، یک (أقیموا الصّلاة) مستقل خطاب شده است، یعنی به آنها گفته‌اند:

«أقیموا الصّلاة مع الطهارة المائیة» و به فاقدین ماء هم یک (أقیموا الصّلاة) دیگر خطاب شده است، یعنی به آنها گفته‌اند: «أقیموا الصّلاة مع الطهارة الترابیة». به‌عبارت دیگر: آیه (أقیموا الصّلاة) یک خطاب عام متوجه به عموم مکلّفین دارد و آیه وضو و تیمّم متصدی بیان کیفیت و نحوه انجام مأمور به در خارج است. در نتیجه ما اگر به آیات و روایات مراجعه کنیم می‌بینیم با توجه به ظاهر آیات و روایات، مسأله تعدّد امر واقعیتی ندارد. ممکن است گفته شود: چه ثمره‌ای بر این حرف مترتّب است؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۹۵

جواب می‌دهیم: ثمره این مطلب این است که شخصی که اوّل ظهر فاقد الماء بود و به حسب تجویز شارع- چون فرض ما این است- نماز با تیمّم خوانده و شما هم نمازش را صحیح می‌دانید و بعداً هم کشف خلاف نشد، حال اگر بگوییم: «واجد الماء و فاقد الماء مخاطب به یک خطاب (أقیموا الصّلاة) هستند و بیش از یک امر وجود ندارد»، لازم می‌آید که با این نماز با تیمّم، (أقیموا الصّلاة) امتثال شده و امر آن ساقط شده باشد. در نتیجه اگر این شخص در وقت، واجد الماء شد، دیگر امری متوجه او نیست که بخواهد امتثال کند و این مسئله- درحقیقت- برگشت می‌کند به همان بخش اوّل که اتیان مأمور به به هر امری نسبت به امر خودش مجزی است و این مطلب را مرحوم آخوند نیز پذیرفت. در اینجا نیز ما ثابت کردیم که امر متوجه به فاقد الماء همان (أقیموا الصّلاة) است و امر دیگری وجود ندارد. همان‌طور که واجد الماء که نماز با وضو می‌خواند امر (أقیموا الصّلاة) را امتثال کرده و این امر، با امتثال او ساقط می‌شود، صلاة با تیمّم نیز امتثال (أقیموا الصّلاة) است و با فرض صحّت و مشروعیتش دیگر چه معنا دارد که (أقیموا الصّلاة) باقی بماند؟ دیگر چه وجهی دارد که چنین شخصی وقتی واجد الماء شد، بحث کنیم آیا نماز با وضو لازم است یا نه؟ البته ما نمی‌خواهیم بگوییم: «تعبد نمی‌تواند در اینجا نماز با وضو را ایجاب کند» بلکه می‌خواهیم بگوییم:

«دلیل، بر این معنا دلالت ندارد». دلیل، عبارت از (أقیموا الصّلاة) و آیه وضو و تیمّم است که دلالت بر این معنا ندارد. بنابراین- براساس قاعده‌ای که مطرح کردیم- مسأله اعاده اقتضا می‌کند که ما عذر مسوّغ تیمّم را مستوعب تمام وقت ندانیم و طبق قاعده باید مسأله اجزاء را مطرح کرده و بگوییم: «نماز با تیمّم موجب سقوط امر (أقیموا الصّلاة) شده است، پس وجهی برای اعاده وجود ندارد. این بنا بر مبنای ما که منکر مسأله تعدّد امر هستیم. امّا آیا طبق مبنای مرحوم آخوند که قائل به تعدّد امر بود باز هم مسأله اجزاء

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۹۶

مطرح است یا طبق آن مبنا باید قائل به عدم اجزاء شد؟

بررسی اجزاء در امر اضطراری طبق مبنای مرحوم آخوند

مرحوم آخوند قائل به تعدّد امر بود و ظاهر تعبیرات حکایت از این معنا می کند.
تعـدّد امر بـه این معنـاست که مـا بگـوییم: در اینجـا دو نـوع امر وجـود دارد: امر اضـطراری و امر واقعی اوّلی،[۶۵] یعنی آن (أقیمـوا الصّلاة) که متوجه واجدین ماء است غیر از آن (أقیموا الصّلاة) است که متوجه به فاقدین ماء است و گویا عنوان وجدان و فقدان در مخاطب اخذ شده و به واجدین ماء گفته شده است: «أيّها الواجدون للماء يجب عليكم الصلاة مع الوضوء» و به فاقدین ماء گفته شده است: «أيّهـا الفاقـدون للمـاء يجب عليكم الصـلاة مع التيمّم». این نهـایت تصویری است که در ارتباط با تعـدّد امر می‌توان بیان کرد. برای بررسـی این مسئله، ابتدا یادآوری می کنیم که: اگر فاقد الماء در اوّل یا وسط وقت اقدام به خواندن نماز با تیمّم کرد- و فرض کردیم که این نمـاز او از نظر صـحّت اشـکالی نـدارد- چنـانچه بعـداً کشف خلافی در ارتباط با آن صورت نگیرد صـلاة او مجزی خواهد بود و قائل به تعدّد امر هم همین حرف را می‌زند، به‌همین‌جهت می گوید:
«اتیـان مـأمور به هر امری نسبت به امر خودش مجزی است». بنـابراین مسـأله اجزاء و عـدم اجزاء هیـچ ربطی به بطلان و عـدم بطلان صلاة با تیمّم نـدارد، بلکه در هر دو قول- اجزاء و عـدم اجزاء- فرض بر این است که نماز با تیمّم به‌صورت صـحیح واقع شـده و امر خودش را اسـقاط کرده و بحث در این است که آیـا نسبت به امر دوّم هم مجزی است یـا نه؟ حـال اگر مـا قائل به تعـدد امر شـدیم می گوییم: اگر فاقد الماء در اوّل یا وسط وقت
اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۹۷
اقـدام به خوانـدن نماز با تیمّم کرد و نمازش هم صـحیح بود، اینجا امر خودش را ساقط کرده است، اکنون که یک ساعت به غروب واجد الماء شده و می‌تواند نماز را با وضو بخواند در اینجا دو مطلب مطرح است: ۱- ممکن است کسی بگوید: «اجماع قائم شده بر اینکه لازم نیست مکلّف در فاصـله بین زوال شـمس تا غروب شـمس دو نماز ظهر یا دو نماز عصـر بخواند، بلکه در این فاصـله فقط یک نماز ظهر و یک نماز عصـر واجب است». اگر چنین اجماعی وجود داشـته باشـد،[۶۶] ما به قائل به تعدّد امر می گوییم: درسـت است که شـما قائل به تعـدّد امر هستیـد ولی اجماع می گوید: بعد از اینکه نماز با تیمّم به‌صورت صـحیح و مطابق با امر خودش واقع شـد دیگر لازم نیست در وقت، نمـاز ظهر و عصـر دیگری بـا وضو خوانـده شود و الّا لازم می‌آیـد که دو نماز ظهر و دو نماز عصـر واجب و صحیح واقع شده باشد. اگر کسی قائل به چنین اجماعی شد، خود اجماع مسئله را حل می کند، حتی بنا بر قول به تعدّد امر.
۲- ممکن است کسـی بگویـد: «چنین اجماعی ثابت نشده است»، در این صورت نوبت به حرف دیگری می‌رسد که آن را حضـرت امام خمینی رحمه الله مطرح فرموده و بسیار قابل دقّت است. حضـرت امام خمینی رحمه الله می‌فرمایـد: ما باید ملاحظه کنیم که چه چیز باعث شـده قائل به تعـدّد امر، مسأله تعـدد امر را مطرح کنـد؟ در این زمینه دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: قائل به تعدّد امر بگوید: چون نماز با وضو، یک حقیقت و نماز با تیمّم، حقیقت دیگر است و هنگامی که ما دو مأمور به با ماهیت متغایر داشته باشیم چاره‌ای نداریم جز اینکه امر متعلّق به آنها را نیز متعدّد بدانیم زیرا یک امر نمی‌تواند به دو
اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۹۸
مأمور به متغایر تعلّق بگیرد. اگر هم به حسب ظاهر در ضـمن یک هیئت افعل باشـد ولی در باطن، دو حکم است. صـلاة و صوم، دو حقیقت متغایرنـد و نمی‌توانـد یـک امر به آنهـا تعلّق بگیرد، مگر اینکه به‌صـورت مرکّب درآیـد و معنـای مرکّب این است که یک مأمور به وجود دارد. همان‌طور که دو مراد- با وصف اینکه دو مراد است- نمی‌توانـد متعلّق یک اراده قرار گیرد و همان‌طور که در طرف مقابل هم دو امر مستقل نمی‌توانـد به یک مأمور به تعلّق بگیرد مگر اینکه جنبه تأکیـد داشته باشد. احتمال دوّم: ممکن اسـت قائل به تعدّد امر بگوید: ماهیت مأمور بها واحد است و علّت تعدّد امر، اختلاف ماهیات نیست بلکه گاهی بعضـی از ضرورتها، تعدّد

امر را اقتضاء می‌کند درحالی‌که مطلوب مولا بیش از یک چیز نیست ولی مولا ناچار است برای تفهیم این مطلب، به دو امر متوسّل شود. نظیر این مطلب را مرحوم آخوند در ارتباط با قصد قربت مطرح کردند. ایشان می‌فرمود: «قصد قربت، اگر به‌معنای داعی امتثال و داعویت امر باشد، نمی‌تواند در متعلّق امر و در ردیف سایر اجزاء و شرایط مطرح شود». سپس در آنجا یک «إن قلت» مطرح بود که هرچند مورد قبول مرحوم آخوند واقع نشد ولی ما براساس همان «إن قلت» ما نحن فیه را تنظیر به مسأله قصد قربت می‌کنیم. «إن قلت» می‌گفت: چه مانعی دارد که مولا مسأله قصد قربت را از راه تعدّد امر مطرح کند، یعنی یک‌بار بگوید: «یجب علیك الصلاة»، صلاة هم عبارت از این اجزاء و شرایط است. در این امر، مسأله قصد قربت مطرح نیست. سپس برای بار دوّم بفرماید: «یجب علیك أن تأتی بالصلاة بداعی أمرها» و به این ترتیب مسأله قصد قربت را مطرح کند. این «إن قلت»- درحقیقت- راهی برای مسأله تعدّد امر مطرح کرده است. حال اگر ما از قائل «إن قلت» سؤال کنیم: «چه چیزی باعث شده که شما مسأله تعدّد امر را مطرح کنید»؟ آیا مولا در ارتباط با نماز، دو مطلوب دارد؟ به‌عبارت دیگر: به او می‌گوییم:

«آیا این دو امری که شما در اینجا تصویر می‌کنید، شبیه امر به نماز و امر به روزه است که برای هریک از آنها طاعت مستقل و عصیان مستقل وجود دارد و اگر کسی هر دو را

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۹۹

ترک کند دو استحقاق عقاب و اگر هر دو را اتیان کند دو استحقاق ثواب دارد؟». قائل «إن قلت» در جواب ما خواهد گفت: «این حرف‌ها در اینجا مطرح نیست.

مولا- یک مطلوب دارد و آن نماز به داعی الأمر است. ولی با توجه به اینکه اثبات و تبیین این معنا با یک امر محال است، برای فرار از آن استحاله، ناچاریم دو امر را مطرح کنیم». بنابراین، معنای این نوع تعدّد امر، این نیست که ما دو مأمور به مستقل و دو حقیقت مستقل داشته باشیم، بلکه معنایش این است که ما ناچار شده‌ایم ملتزم به تعدّد امر شویم و الّا اگر از همان اوّل می‌توانستیم مسأله قصد قربت را به‌عنوان شرط یا جزء مأمور به قرار دهیم، اصلًا ملتزم به تعدّد امر نمی‌شدیم.[۶۷] حال آیا در ما نحن فیه چگونه می‌توانیم هم مسأله تعدد امر را تصویر کرده و هم منشأ تعدّد را تغایر دو ماهیت ندانسته بلکه آن را مربوط به مقام تبیین و مقام اثبات بدانیم؟ جواب می‌دهیم: این مسئله بنا بر مبنای دیگری که مرحوم آخوند مطرح کرده قابل توجیه است. آن مبنا این است که ایشان احکام وضعیه را بر سه قسم می‌دانست.

مرحوم آخوند می‌فرمود: یک قسم از احکام وضعیه این است که شارع نمی‌تواند جعل مستقلّی نسبت به آنها داشته باشد بلکه شارع می‌تواند به‌صورت جعل تبعی، آنها را جعل کند، مثل مسأله جزئیت، البته نه جزئیت مطلقه، نه جزئیت برای صلاة بلکه جزئیت برای مأمور به، به‌عنوان اینکه مأمور به شارع است. اگر شارع بخواهد بگوید:

«رکوع جزء مأمور به است» باید امر را متعلّق کند به یک مرکّبی که از جمله اجزاء آن مرکّب عبارت از رکوع باشد. در باب شرط هم همین‌طور است. مولا می‌خواهد برای تیمّم و وضو جعل شرطیت کند، وضو را برای واجد الماء و تیمّم را برای فاقد الماء به‌عنوان شرط قرار می‌دهد. بنا بر مبنای مرحوم آخوند در باب احکام وضعیه، چاره‌ای جز این نیست که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۰۰

مولا یک امر را متعلّق کند به صلاة مقیّد به وضو، تا شما انتزاع شرطیت کنید برای وضو، و امر دیگری را متعلّق کند به صلاة مقیّد به تیمّم، تا شما انتزاع شرطیّت کنید برای تیمّم. و الّا اگر امر واحد شد، نمی‌تواند هم منشأ انتزاع شرطیت وضو برای واجد الماء باشد و هم منشأ انتزاع شرطیت تیمّم برای فاقد الماء. لذا طبق مبنای مرحوم آخوند در ارتباط با حکم وضعی- مانند جزئیت برای مأمور به و شرطیت برای مأمور به و مانعیت از مأمور به- ما ناچاریم که مسأله تعدّد امر را مطرح کنیم و بگوییم: «این تعدّد به‌لحاظ تغایر ماهیات مأمور بها نیست بلکه این تعدّد، امری ضروری است، همان‌طور که در مسأله قصد قربت ما ناچار شدیم- بنا بر نظریه «إن

قلت»- قائل به دو امر شویم، یک امر به ذات صلاهٔ تعلّق گرفته و امر دیگر به اینکه صلاهٔ مأمور بها را به داعی امرش اتیان کنید. نتیجه این دو احتمال: اگر ما تعدّد امر را ناشی از اختلاف و تغایر ماهیت مأموربه‌ها ندانیم و بگوییم: «این تغایر، فقط جنبه اثباتی دارد، مثل صوم و صلاهٔ نیست که دو حقیقت است و ثبوتاً هم دو حکم باید به آن تعلّق بگیرد»، لازمه این حرف این است که ما باز قائل به اجزاء شویم، چون کسی که در اوّل وقت نماز با تیمّم را اتیان کرد- و فرض این است که این نماز به‌صورت صحیح و مشروع و مطابق با امر واقع شده است- دیگر چه حالت انتظاری برای او وجود دارد؟ تعدّد امر به حسب لفظ است ولی به‌حسب واقع بیش از یک امر نداریم و آن امر هم امتثال شده است، همان‌طور که اگر کسی نماز با وضو می‌خواند، مأمور به را در خارج انجام داده و امرش ساقط می‌شد و تعدّدی در کار نیست، کسی هم که نماز با تیمّم می‌خواند- و فرض این است که نماز او صحیح و مشروع و مطابق با امر بوده- امر را امتثال کرده و امر ساقط شده است. و تعدّد واقعی هم در امر مطرح نیست. آنچه مطرح است تعدّد لفظی است. امّا اگر ما تعدّد اوامر را یک تعدّد واقعی بدانیم و منشأ آن را اختلاف ماهیت مأموربه‌ها بدانیم و بگوییم: «امر به صلاهٔ با تیمّم، مغایر با امر به صلاهٔ با وضو است و این دو تغایر واقعی دارند»، در اینجا آیا باید قائل به اجزاء شویم یا قائل به عدم اجزاء؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۰۱

قبل از نتیجه‌گیری لازم است نکته‌ای را مطرح کنیم: معنای تعدّد اوامر- حتی تعدّد واقعی و حقیقی- این نیست که ما مسلّم می‌دانیم که هر دو امر به این شخص تعلّق گرفته است، بلکه معنای تعدّد امر این است که یک عنوانی در امر به صلاهٔ با وضو و عنوان دیگری در امر به صلاهٔ با تیمم اخذ شده است.

یعنی یک دلیل گفته است: «الواجد للماء یجب علیه الصّلاهٔ مع الوضوء» و دلیل دیگر هم گفته است: «الفاقد للماء یجب علیه الصلاهٔ مع التیمّم» و الّا از ابتدا مسلّم نیست که این دو دلیل به این شخص متوجه باشد. این شخص نمازش را در اوّل وقت با تیمّم خوانده و یک ساعت به آخر وقت واجد الماء شده است. بله، یک‌وقت شما می‌خواهید این‌گونه فرض کنید که ما یقین داریم که هر دو تکلیف متوجه به این شخص است.

اینجا روشن است که عدم اجزاء مطرح است ولی این فرض باطلی است و ما در آن بحث نداریم. فرض این است که وجوب صلاهٔ با وضو، روی عنوان واجد الماء و وجوب صلاهٔ با تیمّم روی عنوان فاقد الماء رفته است و این‌ها هم دو حقیقت متغایر و مختلف می‌باشند، حال وقتی اوّل ظهر شد و این شخص خود را فاقد الماء دید- و ما هم فرض کردیم که در اوّل وقت می‌تواند نماز با تیمّم بخواند- خودش را مصداق «الفاقد للماء یجب علیه الصلاهٔ مع التیمّم» می‌بیند، در این صورت وقتی نماز با تیمّم خواند، این امر- بنا بر فرض تعدّد امر- ساقط می‌شود. وقتی یک ساعت قبل از غروب واجد الماء شد، می‌خواهیم ببینیم آیا این نماز با تیمّم کفایت می‌کند از نماز با وضو یا کفایت نمی‌کند و باید یک نماز با وضو هم بخواند؟ چون فرض ما این است که اجماعی نداریم که در فاصله بین زوال شمس و غروب شمس دو نماز ظهر واجب نیست. در اینجا می‌گوییم: اگر دلیلی که می‌گوید: «الواجد للماء یجب علیه الصلاهٔ مع الوضوء» اطلاق داشته باشد- یعنی هم شامل کسی شود که در این مقدار از وقت، نماز ظهر خود را با تیمّم خوانده و هم شامل کسی شود که در این مقدار از وقت، نماز ظهرش را نخوانده- در این صورت ما قائل به عدم اجزاء می‌شویم، چون نماز اوّل که خوانده، مربوط به امر اوّل بوده و امر دوّم، ربطی به امر اوّل ندارد و فرض هم این است که دلیل

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۰۲

اطلاق دارد و اطلاقش شامل کسی است که نماز با تیمّم را خوانده باشد، یعنی بر چنین کسی هم نماز با وضو واجب است و روشن است که در صورت چنین فرضی باید قائل به عدم اجزاء شویم. در نتیجه قول به عدم اجزاء دارای چند مقدّمه است: ۱- اوامر، متعدّد باشند. ۲- منشأ تعدّد اوامر، اختلاف ماهیت مأموربه‌ها باشد. ۳- اجماعی بر عدم وجوب دو نماز دریک وقت نداشته باشیم. ۴- دلیل مُبْدَل، یعنی «الواجد للماء یجب علیه الصّلاهٔ مع الوضوء» اطلاق داشته باشد. لازمه پذیرفتن این چهار مقدّمه، قول به عدم اجزاء است

ولی اگر بعضی از این مقدّمات مورد قبول واقع نشود یا در آنها مناقشه صورت گیرد، باید قائل به اجزاء شویم. اشکال بنا بر قول به عدم اجزاء: ممکن است گفته شود: چرا شما اطلاق را در ارتباط با دلیل «الواجد للماء یجب علیه الصلاهٔ مع الوضوء» حساب کردید؟ آیا نمی‌شود اطلاقی برای دلیل نماز با تیمّم درست کنید تا نتیجه آن عبارت از اجزاء باشد؟ جواب: اطلاق دلیل «الواجد للماء یجب علیه الصّلاهٔ مع الوضوء» مستقیماً نتیجه‌اش عدم اجزاء است. کسی که نماز با تیمّم خوانده و یک ساعت به غروب واجد الماء شده است، وقتی اطلاق دلیل «الواجد للماء ...» گریبان او را می‌گیرد معنایش این است که نمازی که با تیمّم خوانده مجزی نیست و باید نماز با وضو هم بخواند. امّا دلیل «الفاقد للماء ...»، اگر بخواهد اطلاق داشته باشد، معنایش این است که بر فاقد الماء نماز با تیمّم واجب است حتی اگر یک ساعت به غروب هم واجد الماء شود. ولی الآن که فاقد الماء است باید نماز با تیمّم بخواند. امّا وجوب نماز با تیمّم مساوق با اجزاء نیست. وجوب صلاهٔ با تیمّم، فقط مشروعیت را درست می‌کند و می‌گوید: «حتی کسی که یقین دارد یک ساعت به غروب واجد الماء می‌شود، الآن می‌تواند نماز را با تیمّم بخواند و اگر نماز با تیمّم بخواند امر به صلاهٔ با تیمّم را امتثال کرده است». و این به‌معنای مجزی بودن نیست. قائل به عدم اجزاء هم می‌گوید: «امر به صلاهٔ با تیمّم

امتثال شده است». و به‌عبارت علمی اصطلاحی: «اطلاق در دلیل بدل، اقتضای اجزاء نمی‌کند ولی اطلاق در دلیل مبدل اقتضای عدم اجزاء می‌کند». و این‌طور نیست که این دو اطلاق تعارض کنند، بلکه با هم قابل جمع می‌باشند. اوّلی می‌گوید: «هرکس واجد الماء است باید نماز با وضو بخواند حتی اگر در ابتدای وقت، نماز با تیمّم خوانده است» و دیگری می‌گوید: «هرکس فاقد الماء است باید نماز با تیمّم بخواند اگرچه می‌داند یک ساعت به غروب، واجد الماء شود» ولی مشروعیت و واجب بودن نماز با تیمّم در اوّل وقت، ملازم با اجزاء و عدم لزوم اعاده نیست. در نتیجه اگر در ما نحن فیه بخواهیم قائل به عدم اجزاء شویم، به چهار مقدّمه‌ای که اشاره شد نیاز داریم و اگر هریک از این چهار مقدّمه مورد مناقشه قرار گیرد، مسأله اجزاء مطرح خواهد شد. ولی ما از همان اوّل، مسأله تعدّد اوامر را نپذیرفتیم لذا مقتضای قاعده این است که در مقام اثبات، نسبت به اعاده، قائل به اجزاء شده و اعاده را لازم ندانیم. نتیجه بحث در ارتباط با اعاده در امر اضطراری گفتیم در این زمینه چهار فرض وجود دارد که بنا بر سه فرض آن قائل به اجزاء و عدم وجوب اعاده شدیم و بنا بر یک فرض آن قائل به عدم اجزاء شدیم.

بحث دوّم: مسأله قضاء در ارتباط با امر اضطراری

در ارتباط با قضاء باید موضوع بحث را در جایی فرض کرد که عذر مکلّف، مستوعب باشد و در وقت، واجد الماء نگردد. البته این مسئله فرض دیگری هم دارد و آن این است که کسی در اوّل وقت واجد الماء بود ولی به جهت موسّع بودن وقت نماز، آن را تا آخر وقت تأخیر انداخت و در آن هنگام که می‌خواست نماز خود را بخواند فاقد الماء گردید و چاره‌ای جز نماز با تیمّم نداشت در اینجا هم مسأله قضاء مطرح است. ولی مثال روشنش همان مثال اوّل است که عذر، مستوعب وقت بوده و در وقت،

واجد الماء نشده باشد، لذا ازنظر اعاده، مسأله‌ای به او توجّه پیدا نکرده است، حال که در خارج وقت، واجد الماء شد آیا قضاء برای او واجب است یا نه؟ در باب قضاء «اقض ما فات»[۶۸] مطرح است یعنی قضاء، بر عنوان «فوت» مترتّب شده است بنابراین اگر عنوان «فوت» تحقق پیدا کرده باشد، قضاء واجب است و اگر تحقق نداشته باشد قضاء واجب نیست. در اینجا هم تقریباً همان مبانی و فروضی مطرح است که در ارتباط با اعاده مطرح شد. و همان نتیجه‌ای که در آنجا گرفته شد در اینجا نیز می‌آید. توضیح اینکه: اگر ما قائل به وحدت امر باشیم- که حق هم همین است- و بگوییم: «آیه (أقیموا الصّلاهٔ) هم خطاب به واجدین ماء است و هم خطاب

به فاقدین ماء، و آیه وضو و تیمّم می‌آید و کیفیت صلاهٔ را در این دو حالت مختلف بیان می‌کند ولی ازنظر امتثال، هم واجد الماء و هم فاقد الماء همان (أقیموا الصّلاهٔ) را امتثال می‌کنند»، در این صورت قضاء واجب نیست، چون این شخص، عذرش مستوعب وقت بوده و وظیفه‌اش عبارت از صلاهٔ با تیمّم بوده است و چون صلاهٔ با تیمّم را انجام داده پس (أقیموا الصّلاهٔ) را امتثال کرده است، بنابراین امرِ (أقیموا) ساقط شده و موجِبی برای قضاء وجود ندارد. و در صورتی که قائل به تعدّد امر شویم نیز همین حرف را می‌زنیم. امّا اگر مسأله اجماع را مطرح کرده و بگوییم:[۶۹] «اجماع قائم است بر اینکه در ارتباط با یک نماز- مثل نماز ظهر- لازم نیست هم اداءً تحقق پیدا کند و هم قضاءً»، پس اگر نماز را در وقت، اداءً و با تیمّم خواند لازم نیست خارج از وقت، نماز را با وضو قضاء کند، اگرچه حقیقت نماز با تیمّم، مغایر با حقیقت نماز با وضو است ولی چون اجماع بر این مسئله قائم است، قضاء لازم نیست. همان‌طور که در باب اعاده اگر گفته

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۰۵

می‌شد: «اجماع قائم است که در فاصله بین زوال شمس و غروب شمس، دو مرتبه نماز ظهر واجب نیست»، اعاده لازم نبود اگرچه این‌ها دو حقیقت متغایر باشند. در اینجا هم نماز با تیمّم، مشروع و صحیح بوده و امر به صلاهٔ با تیمّم را اسقاط کرده است و به مقتضای اجماع، جمع بین اداء و قضاء در یک نماز واجب نیست. همچنین اگر تعدّد را به‌معنای اختلاف حقیقت نگیریم بلکه تعدّد را مانند تعدّد در باب «صلّ» و «صلّ مع قصد القربهٔ» بدانیم، که لازمه کلام مرحوم آخوند در این قسم از احکام وضعیه- یعنی جزئیت برای مأمور به و شرطیت برای مأمور به- تعدّد امر بود امّا این تعدّد امر از روی ناچاری به‌وجود آمده است نه اینکه ماهیت مأمور به متعدّد باشد. این صورت، همان حکمِ وحدت امر را دارد و آنچه در مورد وحدت امر گفتیم در اینجا هم جریان پیدا می‌کند. امّا اگر تعدّد را به همان معنای ظاهری خودش بدانیم- یعنی دو حقیقت، دو مأمور به و دو امر- و اجماعی هم بر عدم وجوب جمع نداشته باشیم، قائل می‌شویم که قضاء در خارج از وقت لازم است البته مشروط به اینکه «اقض ما فات» دلالت کند که اگر عذر مستوعب باشد و تمام وقت را احاطه کرده باشد، قضاء واجب است. همان‌طور که در آنجا می‌گفتیم: «در دلیل صلاهٔ با وضو باید اطلاقی وجود داشته باشد که بگوید:

کسی هم که نماز با تیمّم را خوانده است، باید نماز با وضو را بخواند»، اینجا هم بگوییم:

«معنای «ما فات» این نیست که به هیچ عنوان نماز را نخوانده باشد بلکه اگر هم در وقت، نماز با تیمّم خوانده باشد، باز هم خواندن نماز با وضو در خارج از وقت برای او لازم است. یعنی عنوان «فوت» بر این مورد هم صدق می‌کند. به‌عبارت دیگر: «اقض ما فات» می‌گوید: من کاری با نماز با تیمّم ندارم، من بر این تکیه دارم که آیا نماز با وضو در وقت فوت شده یا نه؟ اگر فوت شده، قضای آن واجب است، اگرچه نماز با تیمّم خوانده شده و آن نماز، صحیح و مشروع و مطابق با امر خودش هم باشد. «اقض ما فات» یک امر مستقل و جدیدی است که وجوب قضاء را اقتضاء می‌کند. بنابراین همان نتیجه‌ای که در مسأله اداء گرفتیم در مسأله قضاء هم جریان دارد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۰۶

آن مبنایی که در مسأله اعاده اقتضای اجزاء و عدم وجوب اعاده را می‌کرد در اینجا هم اقتضای عدم وجوب قضاء می‌کند و آن مبنایی که در آنجا اقتضای وجوب اعاده و عدم اجزاء را می‌کرد در اینجا هم اقتضای وجوب قضاء را می‌کند. ولی تقریب این دو، مقداری باهم فرق می‌کند.

تذییل بحث اوامر اضطراری

اشاره

قبل از اینکه از بحث اوامر اضطراری بگذریم، در اینجا بحثی پیش می‌آید که: اگر ما ازنظر مقام اثبات و در ارتباط با ادلّه به‌جایی نرسیدیم و در حالت شک و تردید باقی ماندیم، آیا مقتضای اصل عملی چیست؟ ابتدا باید توجه داشت که مقصود ما از شک و تردید در اینجا از این نظر نیست که شک کنیم آیا امر واحد است یا متعدّد؟ بلکه شک و تردید از این نظر است که در مسأله ادلّه پیرامون اجزاء و عدم اجزاء، محور اصلی- با قطع‌نظر از اجماع- عبارت از اطلاق دو دلیل بود: اطلاق دلیل «صلاهٔ با وضو» و اطلاق دلیل «صلاهٔ با تیمم». از اطلاق دلیل صلاهٔ با وضو، قول به عدم اجزاء به دست می‌آمد و اطلاق دلیل «صلاهٔ با تیمم»، یک موضوع برای ما درست می‌کرد و آن مشروعیت تیمم و صلاهٔ با تیمم بود، اگرچه عذر مستوعب نباشد. در آنجا می‌گفتیم: اگر کسی اوّل وقت فاقد الماء بود، در صورتی نماز با تیمّم برای او مشروعیت خواهد داشت که دلیل وجوب صلاهٔ با تیمّم، دارای اطلاق باشد که این اطلاق مجوّزی برای اصل خواندن نماز با تیمّم باشد و الّا اگر ما یک چنین اطلاقی نداشتیم و احتمال می‌دادیم که نماز با تیمّم در صورتی مشروع است که عذر انسان، مستوعب جمیع وقت باشد، دیگر نمی‌توانستیم با قاطعیت حکم به مشروعیت نماز با تیمّم در اوّل وقت، برای فاقد الماء بنماییم. ولی ما گفتیم: اطلاقی که در دلیل نماز با تیمّم وجود دارد، نتیجه‌اش عبارت از اجزاء یا عدم اجزاء نیست بلکه لسان این دلیل، فقط در زمینه مشروعیت یا عدم مشروعیت می‌باشد. ما مسأله عدم اجزاء- بنا بر فرض تعدّد حقیقت- را از نفس تعدّد حقیقت استفاده نمی‌کردیم بلکه می‌گفتیم: مسأله

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۰۷

عدم اجزاء- بنا بر این فرض- یک شرط مهم دارد و آن این است که دلیل «صلاهٔ با وضو» باید اطلاق داشته باشد یعنی بگوید: «واجد الماء باید نماز با وضو بخواند، خواه قبلًا نماز با تیمّم خوانده باشد یا نخوانده باشد».[۷۰] حال که می‌خواهیم مسئله را به‌صورت شک و تردید مطرح کنیم، عنوان مسأله ما این است که نه دلیل «صلاهٔ با تیمّم» اطلاق دارد و نه دلیل «صلاهٔ با وضو». دلیل «صلاهٔ با تیمّم» می‌گوید: «بر فاقد الماء واجب است نماز خود را با تیمّم بخواند» و اطلاقی ندارد که شامل کسی که در بعض اجزاء وقت فاقد الماء است نیز بشود. دلیل «صلاهٔ با وضو» هم می‌گوید: «واجد الماء باید نماز خود را با وضو بخواند» و اطلاقی ندارد که شامل کسی که نمازش را در اوّل وقت با تیمّم خوانده نیز بشود. وقتی این دو اطلاق از دست ما گرفته شد، ما از طرفی در ارتباط با حدود مشروعیت صلاهٔ با تیمّم مشکل داریم، البته قدر متیقّن دارد و آن جایی است که عذر انسان مستوعب جمیع وقت باشد ولی غیر از قدر متیقّن آن مشکوک است و نمی‌دانیم آیا صلاهٔ با تیمّم مشروعیت دارد یا نه؟ از طرفی هم اطلاقی در دلیل «صلاهٔ مع الوضوء» وجود ندارد، در این صورت که نوبت به اصل عملی می‌رسد، آیا مقتضای اصل عملی چیست؟ در اینجا دو بحث وجود دارد:

بحث اوّل (مسأله اعاده):

فرض این است که کسی مثلًا اوّل ظهر فاقد الماء بوده و یک ساعت به غروب هم واجد الماء شده است و در اوّل وقت، نماز ظهر را رجائاً- یعنی با احتمال مشروعیت- خوانده است، زیرا از دلیل روشن نشد که آیا در ساعت فقدان ماء، خواندن نماز با تیمّم مشروعیت دارد یا نه؟ و چیزی را که انسان شک دارد نمی‌تواند به‌عنوان شرع انجام

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۰۸

دهد ولی اگر بخواهد رجائاً انجام دهد مانعی ندارد. و رجاء هم منافاتی با قصد قربت ندارد. حال چنین شخصی که نماز با تیمّم را به احتمال مشروعیت خوانده و یک ساعت به غروب هم واجد الماء می‌شود در اینجا باتوجّه به مبنای ما- وحدت امر- و عدم وجود

اطلاق در هیچ‌یک از دو دلیل آیا مقتضای اصل عملی چیست؟ ما اگرچه قائل به وحدت امر هستیم ولی مقتضای اصل عملی را عبارت از عدم اجزاء می‌دانیم، زیرا اوّل ظهر (أقیموا الصّلاة) گریبان شخص را می گیرد و بدون هیچ تردیدی اشتغال یقینی به (أقیموا الصّلاة) پیدا کرده است. درحالی که چنین شخصی به دنبال این اشتغال یقینی، یک نماز با تیمّم مشکوک المشروعیهٔ انجام داده است و روشن است که عبادتی که مشروعیتش مشکوک باشد نمی‌تواند در ارتباط با اشتغال یقینی، فراغ یقینی را اقتضاء کند. اشتغال یقینی به ما اجازه نمی‌دهد که در مورد نماز با وضو، اصالهٔ البراءهٔ را جاری کنیم. مسأله وجوب اعاده چیزی نیست که بتوان نسبت به آن اصالهٔ البراءهٔ را جاری کرد، زیرا ما در ارتباط با اعاده هیچ‌گاه یک حکم مولوی تکلیفی وجوبی نداریم، نه نفیاً و نه اثباتاً. اعاده مسأله‌ای نیست که به شارع ارتباط داشته باشد، اعاده و عدم اعاده، یک حکم عقلی است. عقل اگر ملاحظه کرد نمازی که خوانده شده مطابق با امر است، می گوید: «اعاده واجب نیست»، و اگر دید مطابق با امر نیست، می گوید: «اعاده واجب است». شارع در دو مرحله حکم نمی کند، یک مرحله بگوید: (أقیموا الصّلاهٔ) و یک مرحله هم بگوید: «یجب علیک الإعادهٔ».

در ارتباط با یک نماز دو تکلیف وجود ندارد. شارع گفته است: «أقیموا الصّلاهٔ»، اگر این امر شارع در خارج امتثال شد، عقل می گوید: «اعاده واجب نیست» و اگر امتثال نشد، می گوید: «اعاده واجب است». در مواردی هم که در روایات تعبیر به اعاده می‌شود، اعاده حکم مولوی نیست بلکه حکم ارشادی است، مثل اینکه در صحیحه زراره می گوید: «من یقین کردم که لباسم آلوده به نجاست شد ولی فراموش کردم که لباسم را تطهیر کنم و نمازم را در همین لباس معلوم النجاسهٔ خواندم و بعد از نماز متوجه شدم لباسم را تطهیر نکرده‌ام»، امام علیه السلام می‌فرماید: «تعید الصلاهٔ و تغسله»، در اینجا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۰۹

«تعید» حکم مولوی نیست بلکه ارشادی است و می‌خواهد بگوید: «این نمازی که خوانده‌ای فایده ندارد» و روشن است که اگر نماز خوانده شده فایده نداشته باشد، خود عقل حکم به وجوب اعاده می کند. در حدیث «لا تعاد» که از احادیث معروف در باب صلاهٔ است نیز همین مطلب است. البته ما در مباحث گذشته گفتیم که شارع در بعضی از موارد، حکم به استحباب اعاده می کند، مثل اینکه کسی نماز خود را فرادی خوانده باشد سپس جماعتی در ارتباط با همان نماز تشکیل شود که مستحب است نماز خود را با جماعت اعاده کند. در اینجا دو خصوصیت وجود دارد: یکی اینکه مسئله، به‌صورت استحباب مطرح است و دیگر اینکه کیفیت اعاده با جماعت، با کیفیت خواندن فرادی فرق می کند و درحقیقت، این نماز، اعاده آن نماز اوّل نیست بلکه این نماز، خصوصیت زایدی دارد که در نماز اوّل مطرح نیست. امّا در مورد اعاده نماز آیات که می گفتیم: «در آیاتی مثل خورشیدگرفتگی و ماه‌گرفتگی که دربرگیرنده مقداری از زمان می‌باشند، بعضی از فتاوی وجود دارد که تا زمانی که این آیه وجود دارد، نماز آیات به‌طور مرتب تکرار شود»، اوّلًا: مشهور، قائل به وجوب تکرار نیست. مشهور در ارتباط با مطلق موجِبات نماز آیات، قائل به وجوب یک نماز آیات می‌باشند. حال اگر ما فرض کنیم در آنجا اعاده لازم است و فتوای غیر مشهور را اخذ کردیم، باز هم نکته‌ای در کار است و آن این است که آنجا هم متعلّق وجوب، عنوان «اعاده» نیست بلکه متعلّق وجوب، عبارت از عنوان «تکرار صلاهٔ آیات» است، مثل اینکه مولاـ از اوّل بگوید: «واجب است ده بار نماز آیات بخوانی». اینجا اگر ما تعبیر به اعاده کنیم، در چنین تعبیری مسامحه وجود دارد. مثل اینکه کسی نذر کند صد بار صلوات بفرستد که صلوات دوّم و سوّم و ... اعاده صلوات اوّل به‌حساب نمی‌آید بلکه برطبق وجوب وفای به نذر باید صد صلوات بفرستد. پس از اینجا می‌فهمیم که یک حکم مولوی وجوبی- نفیاً و اثباتاً- به «اعاده» نمی‌تواند تعلّق بگیرد و تعبیراتی که در روایات در جانب نفی و اثبات واقع شده، جنبه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۱۰

ارشاد دارد. وقتی امام علیه السلام می‌فرماید: «یعید صلاته»، این کلام ارشاد به این دارد که این نماز، فاقد بعضی از شرایط و خصوصیات معتبر بوده است روشن است که نمازی که فاقد شرط باشد، عقل حکم می کند که چنین نمازی به درد نمی‌خورد. در

حدیث «لا تعاد» هم همین‌طور است. در آنجا می‌خواهد بگوید: «اخلال به اجزاء صلاهٔ اگر در ارتباط با ارکان باشد موجب اعاده است، یعنی نماز با اخلال به رکن، فاقد خصوصیت معتبره است امّا اگر اخلال به غیر ارکان باشد- مثل اینکه قرائت فاتحه یا سوره یا تشهد و امثال این‌ها را فراموش کرده باشد- این‌ها ضربه‌ای به نماز نمی‌زند.

یعنی این‌ها جزئیتشان در صورت توجه و التفات است و اگر نسیاناً ترک شوند، نمازْ واجد همه خصوصیات است و نمازی که واجد همه خصوصیات باشد، نمی‌تواند موضوع برای اعاده واقع شود. بنابراین، مسأله اعاده و عدم اعاده چیزی نیست که متعلّق تکلیف شرعی واقع شود تا ما شک کنیم که آیا اعاده واجب است یا نه؟ و اصالهٔ البراءهٔ از وجوب اعاده را جاری کنیم. اصالهٔ البراءهٔ در جایی است که شک در تکلیف مولوی شرعی داشته باشیم. در نتیجه اگر در ما نحن فیه کسی- با احتمال مشروعیت- نماز با تیمّم را در اوّل وقت خواند و یک ساعت به غروب واجد الماء شد و ما هم از طرفی گفتیم: «دلیل صلاهٔ با وضو، اطلاقی ندارد و قدر متیقّن از آن دلیل، کسی است که تا یک ساعت به غروب نماز نخوانده است، امّا کسی که نماز را با تیمّم خوانده- هرچند احتمال مشروعیت می‌داده- دلیل صلاهٔ با وضو، نفی و اثباتی نسبت به آن ندارد» حال که چنین شد و از طرفی هم گفتیم: «مسأله وجوب و عدم وجوب اعاده، حکمی شرعی نیست که بتوان در صورت شک در آن، اصالهٔ البراءهٔ را جاری کرد» نتیجه این می‌شود که در اینجا- بنا بر مسأله وحدت امر- اصالهٔ الاشتغال یا استصحاب اشتغال جاری می‌شود، به این کیفیت که اوّل ظهر، تکلیف (أقیموا الصّلاهٔ) گریبان این شخص را می‌گیرد و او یک نماز با تیمّم با احتمال مشروعیت- خوانده امّا نمی‌داند که آیا چنین نمازی مسقط تکلیف (أقیموا الصّلاهٔ) است یا نه؟ و از طرفی هم دلیل صلاهٔ با وضو نسبت به این حکم

ساکت است و نفی و اثباتی در ارتباط با آن ندارد، در نتیجه وقتی یک ساعت به غروب واجد الماء شد، قاعده اشتغال یا استصحاب اشتغال حکم می‌کند که حتماً باید نماز با وضو بخواند، زیرا اشتغال یقینی، برائت یقینی می‌خواهد و با نماز با وضو، برائت یقینی حاصل می‌شود. نتیجه این می‌شود که ما- بنا بر مسأله وحدت امر- قبل از رسیدن به اصل عملی، مسأله اجزاء را مطرح می‌کردیم، امّا اکنون که به اصل عملی رسیدیم و دست ما از ادلّه لفظیّه و اطلاقات کوتاه شد، ناچاریم مسأله عدم اجزاء را مطرح کنیم، با این که وحدت امر را قائلیم، با اینکه می‌گوییم: (أقیموا الصّلاهٔ) یک خطاب متوجه به عموم است و فرقی بین فاقد الماء و واجد الماء نیست. بله، اگر چنین شخصی مشروعیت نماز با تیمّم در اوّل وقت را احراز می‌کرد، نماز با تیمّم او کافی بود در اینکه امر (أقیموا الصّلاهٔ) را از بین ببرد. امّا فرض این است که نماز با تیمّم را با احتمال مشروعیت خوانده است و روشن است که ما نمی‌توانیم یک تکلیف مسلّم و یقینی را با یک عمل محتمل المشروعیهٔ پاسخ دهیم. امّا بنا بر قول به تعدّد امر، ما در آنجا- که دلیل لفظی مطرح بود- قائل به عدم اجزاء شدیم، زیرا گفتیم: «اگرچه نماز با تیمّم که در اوّل وقت خوانده شده مشروعیت داشته، ولی لازمه مشروعیت این نیست که مجزی از صلاهٔ با وضو هم باشد، لذا می‌گفتیم: اطلاق دلیل مشروعیت صلاهٔ با تیمّم، هیچ مخالفت و معارضه‌ای با اطلاق دلیل صلاهٔ با وضو ندارد. یکی مشروعیت را اثبات می‌کند و دیگری عدم اجزاء را، و بنا بر قول به تعدّد امر- آن‌هم تعدّد واقعی که منشأ آن اختلاف حقیقت مأمور به بود- منافاتی بین این دو اطلاق وجود ندارد، لذا ما مسأله عدم اجزاء را مطرح کردیم و گفتیم:

کسی که اوّل ظهر نماز با تیمّم را خوانده و نمازش مشروع هم بوده، امر نماز با تیمّم را امتثال کرده و آن امر ساقط شده است ولی این ربطی ندارد به اینکه وقتی یک ساعت قبل از غروب واجد الماء شد، دلیل دیگری بیاید و به او بگوید: «الآن باید نماز با وضو را هم بخوانی»، چون فرض در جایی است که اجماعی بر عدم وجوب دو نماز ظهر از زوال

تا غروب وجود نداشته باشد. لذا بنا بر فرض تعدّد امر و اینکه منشأ تعدّد، اختلاف حقیقت باشد و اجماعی هم در کار نباشد و دلیل صلاهٔ با وضو هم اطلاق داشته باشد، ما قائل به عدم اجزاء شدیم. حال اگر آن خصوصیات- که مهم‌ترین آنها اطلاق در دلیل صلاهٔ

بـا وضو بود- وجود نـداشت و مـا از مرحله لفظی گـذشتیم و نوبت به اصـل عملی رسـید، در اینجـا که این شـخص نمـاز بـا تیمّم را خوانـده، روی فرض تعـدّد امر مشـروعیتش مسـلّم است. وقتی یـک ساعت به غروب واجـد الماء شـد، با توجه به اینکه نماز با وضـو به‌عنوان حقیقت دیگر مطرح است- نه اینکه دارای عنوان اعاده باشـد- امّا چون دلیلش اطلاق ندارد و قدر متیقّن آن جایی است که مکلّف از اوّل وقت تا یک ساعت به غروب نماز را نخوانـده باشـد، امّا اگر کسـی نماز را با تیمّم خوانـده باشد، دیگر دلیل «صلّ مع الوضوء» نسـبت به او نفی و اثباتی ندارد، در نتیجه براساس قول به تعدّد امر، اصالهٔ البراءهٔ حاکم می‌شود، زیرا این شـخص می گوید: «امر به صـلاهٔ بـا تیمّم امتثـال شـده و من شک می کنم که آیا امر به صـلاهٔ با وضو گریبان مرا می گیرد یا نه؟»، در اینجا اصالـهٔ البراءهٔ حاکم می‌شود. بلکه بنا بر فرض شک، مطلب خیلی بالاتر می‌رود، زیرا اگر نماز با تیمّم فقط با احتمال مشـروعیت انجام شـده باشد- نه بـا قطع به مشـروعیت- در اینجا که یک ساعت به غروب با وجـدان آب و صلّ مع الوضوء روبه‌رو شـد، شک می کنـد که آیا این «صلّ مع الوضوء» متوجه او هست یا نه؟ صلاهٔ با وضو، یک حقیقت و ماهیت دیگری است، آیا اگر اینجا بخواهیم استصحابِ اشتغال کنیم، اشـتغال به چه چیز را می‌توانیم استصـحاب کنیم؟ اینجا دو امر وجود دارد به‌خلاف مسأله وحدت امر که یک (أقیموا الصّـلاهٔ) محرزی در آنجـا وجود داشت، مـا می گفتیم: «با این نماز با تیمّم محتمل المشـروعیهٔ شک داریم که آیا (أقیموا الصّـلاهٔ) امتثال شـده است یا نه؟» شـما می گفتیـد: «اشـتغال یقینی برائت یقینی می‌خواهـد و برائت یقینی به این است که وقتی یک ساعت به غروبْ واجد الماء شد نماز با وضو را هم بخواند». امّا اینجا براساس تعدّد امر، با اینکه آن نماز اوّل وقت حتی با احتمال مشروعیت واقع شده، ولی ما همان‌طور که دلیلی بر مشروعیت نداریم، دلیلی هم بر عدم مشروعیت نداریم ولی درعین‌حال،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۱۳

یـک سـاعت به غروب بـا تکلیـف جدیـدی روبه‌رو می‌شـود و فرض مـا این است که این تکلیـف، مغـایر بـا آن تکلیـف است. از او می‌پرسـیم: «آیـا یقین داری که تکلیف دوّم گریبـان تورا می گیرد؟» می گویـد: «چون فرض این است که دلیـل صـلاهٔ با وضو اطلاق نـدارد و من احتمال مشـروعیت نماز با تیمّم را می‌دهم، لـذا یقین نـدارم که تکلیف دوّم گریبان مرا بگیرد»، در این صورت مانعی از اجرای اصالـهٔ الـبراءهٔ نیست چـون دلیلی بر تـوجّه این تکلیف مسـتقل به این شـخص نیست. ملاحظه می‌شود که ازنظر اصـل عملی، فاصـله زیادی وجود دارد بین این صورت و بین جایی که بنا بر فرض تعـدّد امر، حکم به عدم اجزاء می کردیم. اختلاف مهم در این جهت است که قبـل از رسـیدن به اصـل عملی، طبق مبنـای تعـدّد امر، با اینکه مشـروعیت نماز با تیمّم در اوّل وقت، مسـلّم بود- زیرا فرض این بود که دلیل مشـروعیت صلاهٔ با تیمّم اطلاق داشت- ولی ما می گفتیم: «مشروعیت، یک مسئله و اجزاء یا عدم اجزاء مسأله دیگر است، در عین اینکه این نماز با تیمّم- به حسب مقتضای اطلاق دلیلش- مشـروع است، امّا اطلاق دلیل صلاهٔ با وضو می گوید: بـا این که تو نمـاز بـا تیمّم را خوانـده‌ای ولی بایـد نماز با وضو را هم بخوانی». امّا اکنون که نوبت به اصل عملی رسید، این نماز با تیمّم با اینکه مشـروعیتش مسـلّم نیست ولی مجزی است چون دلیلی بر توجّه تکلیف دوّم نـداریم، لـذا نسـبت به آن اصالـهٔ البراءهٔ را جاری می کند.

بحث دوّم (مسأله قضاء):

کلام در این است که در مورد امر اضـطراری اگر عذر انسان مسـتوعب تمام وقت باشد و اضطرار او در خارج از وقت برطرف شود، آیا مقتضای اصل عملی نسبت به مسأله قضاء چیست؟ البته همان گونه که قبلًا اشاره کردیم این مسئله فروض دیگری هم دارد، مثل

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۱۴

اینکه در اوّل وقت واجد الماء بوده ولی به‌لحاظ اینکه واجب، موسّع بوده نماز را از اوّل وقت به تأخیر انداخته و تصادفاً بعد از مدتی

فاقـد الماء شده و در آخر وقت ناچار شده نماز خود را با تیمّم بخواند. این فرض هم در ارتباط با قضا مطرح است ولی فرد روشن و ظاهرش جایی است که در تمامی وقت معـذور بوده است. آیا در چنین جایی اصل عملی اقتضا می‌کند که این شـخص نماز خود را قضـاء کنـد؟ قبل از پاسـخ به سؤال فوق بایـد به نکته‌ای توجه داشـته باشـیم و آن این است که در مسأله اعاده وقتی صورت شک را مطرح می‌کردیم به این کیفیت بود که اگر کسـی در اوّل وقت فاقد الماء بود آیا نماز با تیمّم برای او مشروعیت دارد یا اینکه باید به احتمـال مشـروعیت اتیـان شود؟ امّـا در اینجـا که مـا فرض کردیم در تمـام وقت معـذور بوده تردیـدی نـداریم که نمازی که با تیمّم خوانـده مشـروعیت داشـته است چون مسأله وقت در باب نماز از اهمیت بسـیاری برخوردار است و نمی‌توان آن را نادیـده گرفت و اصولًا همین اهمیت وقت است که مسأله امر اضـطراری و امر اختیاری را به‌وجود می‌آورد و اگر مسأله اهمیت وقت نبود اضـطراری پیش نمی‌آمـد بلکه می‌گفتیم: «کسـی که امروز فاقـد الماء است، بگـذارد وقتی واجد الماء شد نماز امروز را با وضو بخواند، اگرچه مثلًا فردا واجـد المـاء شود». تنهـا یک مورد است که آن‌هم حکمش مورد اختلاف است و آن مسأله فاقـد الطهورین است. جماعتی معتقدنـد: «بر فاقـد الطهورین، نماز واجب نیست»، در اینجا مسأله وقت نادیده گرفته می‌شود. و الّا در غیر مسأله فاقد الطهورین، وقت بر تمام شـرایط و خصوصـیات معتبر در نماز، تقدّم دارد. لذا اینجا وقتی نوبت به قضا رسید نمی‌توانیم احتمال عدم مشروعیت نماز با تیمّم او را بـدهیم، خواه قائل به وحـدت امر باشـیم یا قائل به تعدّد امر. ولی مشـروع بودن نماز با تیمّم منافاتی با وجوب قضاء ندارد، همان‌طور که منافات با وجوب اعاده در وقت نداشت. لذا ما باید دقّتی در دلیل وجوب قضاء داشـته باشیم. اگر ما قائل به وحدت امر باشیم و نماز خوانده شده مشروعیت داشته باشد، طبعاً دیگر دلیل وجوب قضاء- یعنی «اقض ما فات»- نمی‌تواند موضوع

اصول فقه شیعه، ج ۴، ص: ۱۱۵

واقع شود، زیرا بنـا بر قول به وحـدت امر، وظیفه‌ای از مکلّف فوت نشـده است. امّا اگر ما قائل به تعـدّد امر شـدیم، می‌گوییم: «وقتی مکلّف، نمـاز بـا تیمّم و مشـروع را انجام داد، امر به صـلاهٔ با تیمّم- که امر مسـتقلی است- از او ساقط می‌شود، می‌آییم سـراغ امر به صلاهٔ بـا وضو، می‌بینیم این امر در وقت به او متوجّه نشـده است، زیرا او در تمـام وقت فاقـد المـاء بوده است، حـال که در خارج از وقت با دلیل «اقض ما فات» مواجه می‌شود، احتمال پیش می‌آید که مراد از «فوت» در دلیل «اقض ما فات» تنها فوت فریضه‌ای نباشـد که تکلیـف فعلی در وقت به آن متـوجه شـده است بلکه دایره «فـوت» وسیع بـوده و شامـل وظیفه اوّلیه واقعیه هم می‌شود اگرچه در وقت، امر فعلی منجزی به آن تعلّق نگرفته است. پس چون این شـخص، در وقت نمـاز بـا وضو نخوانـده، لـذا نماز با وضو از او فوت شـده است و دلیـل «اقض مـا فـات» گریبانگیر او می‌شود. ولی مرحوم آخونـد می‌گویـد: «این احتمال، مجرّد فرض و خیال است. در مورد «اقض ما فات» باید وظیفه‌ای را درنظر بگیریم که بر مکلّف تنجّز پیدا کرده است، اگرچه ما قائل به تعدّد امر شویم. و باتوجّه به اینکه چنین شخصـی در تمام وقت فاقد الماء بوده، فریضه منجّز او عبارت از صـلاهٔ با تیمّم بوده است و اصلًا «صلّ مع الطهارهٔ المائیهٔ» به چنین شخصـی تعلّق نگرفته است. و صلاهٔ با تیمّم هم به حسب واقع اتیان شده و امر خودش را ساقط کرده است. بنابراین «اقض ما فات» به‌معنای «اقض ما فات من الفریضهٔ الفعلیّهٔ» است نه «اقض ما فات من الفریضهٔ الواقعیّهٔ الأوّلیهٔ».

مـا حتی قبـل از اینکه سـراغ اصـل عملی بیـاییم، در آنجـایی که پیرامون دلیـل لفظی بحث می‌کردیم می‌گفتیم: «اگر دلیـل «صلّ مع الطهـارهٔ المائیـهٔ» اطلاـق داشـته باشـد، چنـانچه فاقـد المـاء در یـک سـاعت قبل از غروب آفتاب، واجـد الماء شود، ما حکم به اعاده می‌کنیم، امّا اگر اطلاق نداشـته باشـد، دلیلی برای اثبات وجوب اعاده نـداریم». حال که خارج از وقت است و عذر او هم مسـتوعب بوده، دیگر نمی‌توانیم از «اقض ما فات» استفاده کنیم که چون فریضه واقعیه اوّلیه فوت شده، باید در خارج از وقت، قضا شود.

اصول فقه شیعه، ج ۴، ص: ۱۱۶

۲- اوامر[۷۱] ظاهریّه

اشاره

اوامر ظاهریه بر دو قسم است: امارات و اصول عملیه. در بحث اجزاء، این‌گونه نیست که لازم باشد حکم امارات و اصول عملیه یکنواخت باشد بلکه ممکن است کسی قائل به تفصیل شود، همان گونه که مرحوم آخوند در کفایه قائل به تفصیل شده ۷۲] و در باب امارات- روی مبنای طریقیت- قائل به عدم اجزاء و در باب اصول عملیه قائل به اجزاء شده است. در خود اصول عملیه هم دلیلی بر یکسان بودن حکم همه آنها نداریم بلکه ممکن است کسی در بعضی از آنها- با توجه به لسان آنها- قائل به اجزاء و در بعضی دیگر قائل به عدم اجزاء شود. قبل از ورود به بحث لازم است محلّ بحث را مشخص کنیم، زیرا در ارتباط با اجزاء در باب امارات و اصول، ما سه نوع اماره و سه نوع اصل داریم که از هریک از این سه قسم، دو قسمش داخل در محلّ بحث اجزاء و یک قسم آن خارج می‌باشد. قسم اوّل: در جایی است که ما یک مأمور به مسلّمی داشته باشیم و این مأمور به، مرکّب از اجزاء بوده یا دارای شرایطی بوده و یا اموری به‌عنوان مانع در مورد آن وجود داشته باشد، مثل صلاهٔ که هم دارای اجزاء و هم دارای شرایط است و هم موانعی در مورد آن مطرح است و علاوه بر این، اموری به‌عنوان قواطع نیز در باب صلاهٔ مطرح می‌باشند که غیر از موانع می‌باشند. در این قسم لسان اماره یا اصل به این کیفیت است که با توجه به همان دلیل (أقیموا الصّلاهٔ) و با توجه به همان مأمور به مرکّب از اجزاء و شرایط حکم کند، به این معنا که اماره یا اصل می‌خواهد بگوید: «آن جزء که دلیلْ آن را به‌عنوان جزئیت در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۱۷

مأمور به دخالت داده است، تحقّق دارد. چیزی که دلیلْ آن را به‌عنوان شرط در مأمور به قرار داده است، تحقّق دارد، مثلًا دلیل می‌گوید: «صلّ مع الوضوء»، حال وقتی مکلّف در اوّل صبح وضو گرفته و موقع زوال شمس در وضوی خود شک می‌کند، استصحاب می‌آید و حکم به بقای وضو می‌کند، این استصحاب می‌خواهد بگوید: «تو دارای وضو هستی و اگر با این حالت به نماز ایستادی، آیه شریفه (إذا قمتم إلی الصّلاهٔ فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلی المرافق ...) را رعایت کرده‌ای». و به‌عبارت دیگر: مفاد استصحاب، تحقّق همان وضوئی است که در لسان دلیل به‌عنوان شرط برای نماز قرار داده شده است. یا مثلًا اگر دلیلی شرطیت طهارت ثوب را نسبت به نماز مطرح کند، و ما لباسی داشته باشیم که حالت سابقه‌اش نجاست بوده و الآن بیّنه بر طهارت آن قائم شده، اگر بیّنه نبود، به مقتضای استصحاب حکم به نجاست آن می‌کردیم ولی با توجه به اینکه بیّنه تقدّم بر استصحاب دارد حکم به طهارت ثوب می‌کنیم. این بیّنه می‌خواهد بگوید: «من با توجه به دلیلی که طهارت ثوب را در نماز برای تو واجب کرده، می‌خواهم بگویم: لباس تو طاهر است و نمازی که در این لباس می‌خوانی، نماز با لباس طاهر است». همچنین اگر در جایی حالت سابقه عبارت از طهارت بود و به‌جای بیّنه، استصحاب طهارت قائم می‌شد و یا اگر در موردی حالت سابقه، معلوم نباشد و قاعده طهارت در آن جاری شود، این استصحاب یا قاعده طهارت می‌خواهد بگوید:

«طهارتی که در لباس مصلی معتبر است، در این لباس وجود دارد». پس یک قسم از دو قسم مورد نزاع جایی است که اماره یا اصل ناظر به دلیل جزئیت و شرطیت باشد و حکم کند به اینکه جزء و شرط وجود دارد. ولی آیا کیفیت دخول این قسم در محلّ نزاع بحث اجزاء به چه صورت است؟ دخول این قسم در محلّ نزاع به این صورت است که وقتی مکلّف نماز خود را با وضوی استصحابی اقامه کرد سپس- در وقت یا در خارج آن- کشف شد که استصحابْ مخالف واقع بوده و نماز بدون وضو خوانده است، در اینجا بحث می‌شود که آیا اتیان مأمور به به امر ظاهری مجزی از امر واقعی است یا نه؟ یا در جایی که استصحاب طهارت ثوب را پیاده می‌کند

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۱۸

و یا بیّنه‌ای بر طهارت ثوب قائم شده و یا قاعده طهارت پیاده می‌شود و پس از خواندن نماز معلوم می گردد که لباس در هنگام نماز نجس بوده است، این بحث پیش می‌آید که آیا این نمازی که با توجه به امر ظاهری خوانده شده است و الآن کشف خلاف شده، مجزی است یا اینکه باید اعاده یا قضا شود؟ قسم دوّم: جایی است که یک مأمور به مرکّب یا مقیّد به قیود و شرایط یا موانعی وجود داشته باشد ولی در تعداد آن اجزاء یا شرایط یا موانع شک داشته باشیم. مثلًا در باب نماز، به جزئیت نُه جزء یقین داریم ولی در جزئیت سوره- به‌عنوان جزء دهم- شک داریم، حال اگر در اینجا یک اماره یا اصلی قائم بر عدم جزئیت یا عدم شرطیت یا عدم مانعیت شود و ما با استناد به آن اماره یا اصل، نماز خواندیم، یعنی جزء مشکوک را اتیان نکرده و شرط مشکوک را رعایت نکرده و از مانع مشکوک اجتناب نکردیم، سپس برای ما کشف شد که این اماره یا اصل برخلاف واقع بوده و مثلًا سوره جزئیت داشته است، آیا در اینجا نمازهایی را که- با استناد به اماره یا اصل- بدون سوره خوانده‌ایم باید اعاده یا قضا نماییم؟ اگر قائل به اجزاء شدیم اعاده و قضا واجب نیست، امّا اگر قائل به عدم اجزاء شدیم اعاده یا قضاء واجب است. البته ما این را به‌عنوان مثال مطرح کردیم و الّا در خصوص صلاهٔ، با استناد به حدیث «لا ـ تعاد» حکم به عدم وجوب اعاده می‌شود و مثال زدن به صلاهٔ با توجه به قواعد اوّلیه و با قطع‌نظر از حدیث «لا تعاد» است. بنابراین در چنین موردی هم بحث اجزاء مطرح است. قسم سوّم: اگر اماره یا اصلی قائم شود بر این که فلان تکلیف ثابت است و ما طبق اماره یا اصل، تکلیف را رعایت کردیم و بعد از مدتی معلوم شد که اماره یا اصل مطابق با واقع نبوده و تکلیف ما چیز دیگری بوده است، مثلًا اگر فرض کنیم اماره یا اصل قائم شود بر اینکه در روز جمعه، وظیفه ما صلاهٔ جمعه است و ما مدّتها نماز جمعه بخوانیم سپس برای ما کشف شود که نماز جمعه- حتی به‌عنوان تخییر- وجوب نداشته بلکه نماز ظهر به‌عنوان تعیین وجوب داشته است. آیا نزاع در باب اجزاء در

اینجا جریان دارد؟ بنا بر مبنای ما- که تعدّد اوامر را قبول نداشتیم- حتماً باید قائل به عدم اجزاء شده و جایی برای توهّم اجزاء وجود ندارد. اگر به حسب واقع در روز جمعه تکلیف به نماز ظهر تعلّق گرفته است، نماز جمعه به‌عنوان مأمور به نبوده است. در حالی که موضوع بحث ما در مسأله اجزاء این است که «الإتیان بالمأمور به علی وجهه هل یقتضی الاجزاء؟» و در مثال فوق که نماز جمعه به‌جای نماز ظهر خوانده شده، مأمور به را اتیان نکرده است. آنچه وظیفه ما بوده عبارت از نماز ظهر بوده و آنچه اتیان شده غیر از مأمور به بوده است، در این صورت چگونه می‌توانیم بگوییم: «الإتیان بالمأمور به علی وجهه» شامل اینجا می‌شود؟ در امر اضطراری، چه قائل به وحدت امر شویم و چه قائل به تعدّد امر، بالاخره این نماز با تیمّم که اتیان شده، مأمور به بوده است و حتی اگر به رجاء مشروعیت هم خوانده می‌شد و بعداً هم کشف خلاف نمی‌شد- یعنی معلوم نمی‌شد که این صلاهٔ با تیمّم مشروع نبوده است- وقتی مکلّف واجد الماء می‌شد، شک در اجزاء و عدم اجزاء آن می‌کردیم، امّا در ما نحن فیه چه چیزی را اتیان کرده تاما حکم به اجزاء کنیم؟ پس بنا بر مبنای وحدت امر، مسئله روشن است، چون امر واحد بوده و به نماز ظهر تعلّق گرفته است در حالی که نماز ظهر به هیچ عنوان اتیان نشده است. امّا کسانی که قائل به تعدّد امر می‌باشند آیا در اینجا تعدّد امر درست می‌کنند؟

اینجا ممکن است بگویند: «مفاد لا ـ تنقض الیقین بالشک این است که حکمی مماثل با استصحاب جعل می‌کند، یعنی اگر نماز جمعه در عصر حضور معصوم علیه السلام وجوب داشت، «لا تنقض» هم یک وجوب ظاهری برای نماز جمعه درست می‌کند». در این صورت ما می‌توانیم اسم آن را اتیان به مأمور به به امر ظاهری بگذاریم. آنوقت طبق این معنا داخل در بحث اجزاء می‌شود، چون ما دو مأمور به داریم: یک مأمور به ظاهری که از راه دلیل «لا تنقض»- که جعل حکم مماثل می‌کند- به دست آمده است و یک مأمور به واقعی که صلاهٔ ظهر است و فرض این است که به حسب حکم واقعی، مأمور به می‌باشد.

در نتیجه بنا بر بعضی از مبانی، این قسم هم داخل در محلّ نزاع می‌شود ولی بنا بر مبنای ما هیچ وجهی برای دخول آن در محلّ نزاع

تصوّر نمی‌شود. حال بـا توجه به مقـدّمه فوق بر مـا لازم است که موارد امـارات و اصول را به‌طور جـداگانه مورد بحث قرار داده و مسأله اجزاء را در ارتباط با آنها بررسی کنیم.:

بحث اوّل: اجزاء در مورد امارات

در باب حجّیت امارات دو مبنا وجود دارد: مشهور، حجیت امارات را از باب طریقیت می‌دانند و در مقابل مشهور، بعضی حجیت آن را از بـاب سـببیت دانسـته‌اند. معنای طریقیت این است که در این امارات- من حیث هی- هیـچ مزیت و مصـلحتی وجود نـدارد، جز اینکه این‌ها راهنمای به واقع هستند و تا اندازه‌ای- نه صددرصد- واقع را نشان می‌دهند. آینه‌ای هستند که تا اندازه‌ای واقع را روشن می‌کننـد و علت حجیت این‌ها همین حیثیتی است که در آنها وجود دارد. به‌عبارت دیگر: عقلا یا شارع ملاحظه کرده‌اند که اگر در ارتباط با واقعْ تنها بخواهند بر قطع تکیه کنند، مشـکلات بسیاری برای انسانها پیش می‌آید. حتی در امور دنیوی انسان هم همین‌طور است. مثلًا شخص مورد وثوقی به انسان خبر می‌دهد که امشب فلان مهمان به منزل شما خواهد آمد، اگر انسان بخواهد این قول را- به اعتبار اینکه مفید یقین نیست- نادیده بگیرد، با مشکل عدم آمادگی برای پذیرایی روبه‌رو می‌شود. و اصولًا حصول یقین جازم در بعضـی از موارد برای انسان امکان نـدارد زیرا احتمالات مختلفی در مقابل یقین او پیـدا می‌شود. انسانی که بدنش متنجس است اگر صد بار هم در استخر برود باز احتمال می‌دهد ذره‌ای از آن نجاست به بدن او چسبیده و به همراه او آمده باشد.

به‌همین‌جهت عقلاـ و شارع آمده‌انـد طرقی را که ما را به واقع راهنمایی می‌کننـد- اگرچه صددرصـد نیسـتند- معتبر دانسـته‌اند، امّا پشتوانه اعتبار و میزان اعتبارشان همان ارائه واقع و حکایت و کاشفیت از واقع است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۲۱

امّا سببیت ۷۳] به این معنـا است که بگوییم: شارع مقـدّس وقتی اماره‌ای- ماننـد خبر ثقه- را حجت قرار می‌دهـد، معنای حجیت این است که نفس پیروی از ثقه و تصـدیق عملی او، دارای مصـلحتی است که برفرض مخالفت این اماره با واقع و فوت شـدن مصـلحت واقع، جبران مصـلحت فـائته واقعیه را می‌کنـد. اگر خبر زراره راست باشـد، همـان مصـلحت واقع نصـیب انسان می‌شود و اگر خبر او مخالف با واقع باشد، تصدیق عملی زراره دارای مصلحتی است که مصلحت فوت شده را جبران می‌کند. حال بنا بر مبنای طریقیت و کاشفیت، بحث دیگری مطرح است که باید آن را نیز ملاحظه کرده و پس از آن در ارتباط با اجزاء و عدم اجزاء نتیجه‌گیری کنیم و آن بحث این است که: آیـا حجیت این امارات، ازنظر شارع، یک حجیت امضایی است یا تأسیسـی و یا در بعضـی از آنها امضایی و در بعضی دیگر تأسیسی است؟ معنای حجیت امضایی این است که عقلاء به‌لحاظ اینکه در مسائل فردی و اجتماعی‌شان با مشکلاتی مواجه می‌شونـد و ملاحظه می‌کننـد که اگر بخواهنـد راه رسـیدن به واقع را خصوص یقین و قطع قرار دهنـد، کمتر در این راه موفق می‌شونـد، زیرا قطع و یقین در موارد کمی تحقق پیـدا می‌کنـد، به‌همین‌جهت در مواردی که قطع وجود نـدارد باید امور دیگری که نزدیک به قطع است جانشـین قطع کنند و همان‌طور که قطع جنبه مرآتیت دارد این امور نیز جنبه مرآتیت داشته باشند، با این تفاوت که مرآتیت و کاشفیت قطع، کامل و تام است ولی مرآتیت و کاشفیت این امور، تام نیست.

عقلاـ این‌گونه امور را ملاـک و منشأ اثر قرار می‌دهنـد. مثلًا خبر ثقه را پـذیرفته و بـا آن معـامله قطع می‌نماینـد. آن‌وقت در اینجا بگوییم: «شارع مقدّس در این زمینه هیچ‌گونه نظر تأسیسـی نداشـته است بلکه آنچه را عقلاء در مسائل دنیوی خود مورد اعتماد قرار می‌دهند، شارع هم مورد امضاء قرار داده است. حال نحوه امضاء به هر

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۲۲

صورتی باشد، عملی باشد یا قولی و حتی اگر صدّق العادل هم وجود داشته باشد، ما بگوییم: «صدّق العادل» ارشاد به حکم عقلاء و

امضای حکم عقلاست و خودش حکم تأسیس مستقلّی نیست». به‌هرحال، اگر مبنای حجیت، بر پایه امضاء استوار باشد، معنایش این است که شرع، تحت تأثیر عقلاء قرار گرفته و آنچه را عقلاء در مسائل خودشان مورد اعتماد قرار داده‌اند، شارع هم همان را پذیرفته است. یک نوع پـذیرفتن شارع، عبارت از عدم الردع است، یعنی وقتی یک مسأله عقلایی مورد ابتلای عقلاء بود، شارع اگر بخواهد آن مسـئله در شـرع پیاده نشود بایـد ردع کنـد و تذکر دهد و مثلًا بگوید: «خبر ثقه، اگرچه در امور معاش مورد اعتماد است ولی در امور معاد- که مربوط به شـرع است- مورد اعتماد نیست». و اگر دیدیم شارع چنین برخورد منفی با این مسئله نکرد، کشف می‌کنیم که نظر شارع در این زمینه مثبت است و می‌خواهد بگوید:

«در اعتماد بر خبر ثقه، فرقی بین امور دنیوی و امور اخروی نیست». این معنای حجیت تأکیدیه و امضائیه است. امّا حجیت تأسیسیه به این معنـاست که بگوییم: «خود شـارع، مسـتقلًا برای بعضـی از امور جعـل حجیت می‌کنـد و شایـد در بین امارات، بعضـی از امارات وجود داشته باشـند که حجیت آنها تأسیسـیه باشد، مثلًا اگر شـهرت فتوائیه اعتبار داشته باشد، بعید نیست که اعتبارش تأسیسی باشد، یعنی همـان‌طور که احکـام تکلیفیه قابل جعلنـد و شارع مقـدّس آنها را جعل می‌کنـد، حجیت هم به‌عنوان یک حکم وضـعی مطرح بوده و قابـل جعل است. حتی مرحوم آخونـد که در احکام وضـعیه قائل به تفصـیل است، مسأله حجیت را داخل در آن قسم می‌داند که مسـتقلًا می‌تواند جعل شـرعی به آنها تعلّق بگیرد. حجیت- مانند ملکیت و زوجیت- از احکام وضـعیه است. همان‌طور که شارع، بعـد از نکاح، زوجیت را و بعـد از عقـد بیع، ملکیت را جعل می‌کنـد، می‌توانـد حجیت را نیز جعل کرده و مثلًا بگویـد: «من شـهرت فتوائیه را حجت قرار دادم». در باب امارات، احتمال است که حجیت، به‌صورت حجیت تأسیسـیه باشـد. حتی این احتمال وجود دارد که سیره عقلائیه‌ای که در باب خبر ثقه مطرح است، متأثّر از

اصول فقه شیعه، ج ۴، ص: ۱۲۳

جعل حجیت شـرعیه باشد، نه اینکه شارع، متأثّر از عقلاء گردیده باشد. همچنین امکان دارد که حجیت بعضی از امارات، امضایی و حجیت بعضـی دیگر تأسیسی باشـد. اکنون ما بایـد مسأله اجزاء و عدم اجزاء را در ارتباط با هر دو فرض- حجیت امضایی و حجیت تأسیسـی- ملاحظه کنیم. اگر حجیتْ امضایی باشد،[۷۴] مـا بایـد ابتـدا ببینیم عقلاء در ارتباط با اجزاء و عـدم اجزاء چه برخوردی با خبر ثقه دارند؟ اگر عقلاء بر خبر ثقه‌ای اعتماد کرده و برآن ترتیب اثر دادند و سپس کشف خلاف شد، چه برخوردی با آن دارند؟ آیا- بنا بر مبنای طریقیت- می‌گویند: «ما وقتی لباس واقع را به خبر ثقه پوشاندیم، دیگر آن لباس را از اندام او بیرون نمی‌آوریم»؟ یا اینکه می‌گوینـد: «خبر ثقه در مقابـل واقع عرض انـدام می‌کنـد. مـا همـان‌طور که یـک واقع داریم، خبر ثقه‌ای هم داریم و الآن که کشف خلاف شده مثل این است که کشف خلاف نشده باشد»؟ خیر، عقلاء همان برخوردی را که در ارتباط با قطع دارند در مورد خبر ثقه نیز دارنـد. اگر کسـی قطع پیدا کند که زید از سـفر آمده است و بر این اساس آثار مجیء را مترتّب کند، سـپس معلوم شود که قطع او، جهل مرکّب بوده، آیا جز این است که اظهار تأسف می‌کنـد که بین او و واقع پرده‌ای به‌عنوان جهل مرکّب حاجب شده و او نتوانسـته به واقع برسد؟ یا اینکه اگر انسان قطع پیدا کند که داروی فلان بیماری، مرکّب از ده جزء است و بر این اساس دارو را ساخته و مورد استفاده قرار دهد، پس از مدّتی معلوم شود که داروی مورد نظر مرکّب از یازده جزء

اصول فقه شیعه، ج ۴، ص: ۱۲۴

است، آیا عقلاء چه برخوردی با این مسـئله می‌کننـد؟ آیا می‌گوینـد: «در این مدّت قطع ما اثر خود را بخشـیده است و گویا واقعیت تغییر پیدا کرده، تا قبل از کشف خلاف گویا واقعیت همان مرکّب از ده جزء بوده و بعد از کشف خلاف، مرکّب از یازده جزء شده است»؟ خیر، عقلاء چنین حرفی نمی‌زنند، بلکه می‌گویند: «ما دچار اشتباه شدیم، ما در واقع، کاری را انجام نداده‌ایم و واقعیت مورد نظر از دست مـا رفته است. داروی مرکّب از یـازده جزء، به این معنـاست که ده جزء نمی‌توانـد اثر مورد نظر را داشـته باشـد». وقـتی برخورد بـا قطع به این صورت است، برخورد بـا جانشـین قطع- یعنی خبر ثقه- نیز به همین شـکل است. در همین فرض قبل اگر خبر

ثقه می گفت: «داروی مؤثر برای فلان درد، مرکّب از ده جزء است» و ما براساس آن عمل می کردیم و سپس کشف خلاف می‌شد، عقلاء نمی گوینـد: «ما چون خبر ثقه را معتبر می‌دانیم، این هم در ردیف واقع است» بلکه می گوینـد: «این کارهایی که تاکنون انجام داده‌ایم، بی‌فایده بوده است.

این‌هـا به‌عنوان طریق به‌واقع نقش داشـته و الآـن معلوم شـده که مخـالف بـا واقع بوده و آنچه مؤثر بوده داروی مرکّب از یـازده جزء است که در مقـام عمـل آورده نشـده است». مـا از این برخورد عقلاء، تعبیر به عـدم اجزاء می‌کنیم یعنی آنچه تا به حال انجام شـده، کفـایت نمی کنـد. حال در ما نحن فیه می گوییم: وقتی شارع مقـدّس، طریقه عقلاء در مورد خبر ثقه را امضاء کرده است، چنانچه ما براساس خبر ثقه عمل کرده باشیم، سپس کشف خلاف شود، قاعدتاً باید قائل به عدم اجزاء شویم. مثلًا فرض کنید خبر زراره دلالت کنـد بر اینکه سوره در نمـاز جزئیت نـدارد و مـا مـدّتی برطبق آن عمـل کردیم سپس معلوم شـد که این خـبر درست نبوده و سوره جزئیت داشـته، در این صورت مـا نمی‌توانیم قائـل به اجزاء شویم، چون مأمور به اتیان نشـده است. ما خیال می کرده‌ایم این مأمور به است. البته در این مورد نباید کاری به حدیث «لا تعاد» داشـته باشـیم. حدیث «لا تعاد» حدیث خاصّـِی در مورد نماز است و بحث ما بحث عامّی است و مطرح کردن صلاهٔ، از باب مثال و با قطع‌نظر از حدیث

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۲۵

«لاـ تعـاد» است. در نتیجه اگر حجیت امـاره‌ای از باب طریقیت باشـد و شارع هم آن را امضاء کرده باشـد، مسأله عـدم اجزاء روشـن است. در مورد حجّیت تأسیسـی نیز همین‌طور است، البته وضوح آن ماننـد فرض قبلی نیست. اگر ما قائل شویم شارع مقدّس حجیت را برای خبر ثقه جعل کرده است،[۷۵] آیا در ارتباط با اجزاء و عدم اجزاء فرقی میان حجیت تأسیسیه و حجیت امضائیه وجود دارد، که لازمه حجیت امضائیه، عـدم اجزاء و لازمه حجیت تأسیسـیه، اجزاء باشد؟ ظاهر این است که فرقی در کار نیست، زیرا برفرض که مـا حجیت را تأسیسـیه بـدانیم، ملاـک حجیت برای مـا روشن است. مـا از مبنای طریقیت دست برنداشـته‌ایم. مبنای طریقیت برفرض تأسـیس هم در جـای خودش محفوظ است، به این معنـا که وقتی شـارع می‌فرمایـد: «جعلت خبر الثقـهٔ حجـهٔ»، گویـا مـا می‌دانیم که ملاک حجّیت خبر ثقه، جنبه کاشـفیت آن از واقع و طریقیت آن به‌سوی واقع است. حال اگر بخواهیم دقّت بیشتری داشته باشیم باید بگوییم: «کاشفیت در حدّ خبر ثقه»، چون کاشفیت از واقع هم مراتبی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۲۶

دارد، حتی کـاشف غیر تـام- که در مورد امارات مطرح است- نیز مراتبی دارد چون از مرحله شک که بالاتر رفت، عنوان کاشـفیت پیدا می‌شود. درهرصورت، علت حجیت خبر ثقه برای ما روشن است. وقتی چنین شد، مشکلات برای ما آسان می‌شود، و همان‌طور که در باب احکام تکلیفیه وقتی شارع مقدّس علت حکمی را مشـخص می کند، ما می گوییم: «العلّهٔ تعمّم کما تخصّص»، یعنی علّت، حکم را تعمیم و تخصـیص می‌دهد و ابهام آن را برطرف می کند. وقتی شارع می‌فرماید: «الخمر حرام لأنّه مسکر»، این «لأنّه مسکر»، همه مسائل را روشن می کنـد. اوّلًا: رفع ابهام می کند، یعنی اگر این علّت نبود، انسان خیال می کرد که حرمت خمر- مثلًا- در ارتباط بـا طعم مخصوص آن یـا در ارتبـاط بـا رنـگ مخصوص یـا در ارتبـاط با منشأ اتّخاذ آن یا در ارتباط با اسـکار آن باشـد. تعبیر «لأنّه مسـکر» این ابهـام را برطرف می کنـد و مشـخص می کنـد که آنچه در حرمت خمر نقش دارد، مسـأله مسـکریت خمر است. از اینجا استـفاده می‌کنیم که اگر خمر اسـکار خود را از دست بدهد یا از اوّل به صورتی ساخته شود که مسـکر نباشد، حکم هم کنار رفته و حرمت آن زایـل می‌شود. در احکـام تکلیفیه، به این مقـدار روی علت تکیه می‌شود، خصوصـاً در مورد علت‌هـای منصوصه. اگر در اینجـا هم شـارع مقـدّس خبر ثقه را حجت قرار داده باشـد، اگرچه تصـریح به این معنا نکرده باشـد ولی وقتی اصل مبنای طریقیت را پـذیرفتیم، معنایش این است که گویا در اینجا قرینه قطعیه‌ای قائم شـده که شارع فرموده است: «جعلت خبر الثقهٔ حجّهٔ لأنّه طریق إلی الواقع»، لاـزمه علّیت این طریقیت این است که مثلًـا اگر خبر ثقه‌ای جزئیت سوره نسبت به نمـاز و یا شـرطیت یک شـرط مشکوک

الشرطیه را نفی کرد و ما با استناد به آن، نماز بدون سوره خواندیم، سپس معلوم شد که این خبر مطابق با واقع نبوده است، جعل حجّیت تأسیسیه- با توجه به این تعلیل- اقتضای عدم اجزاء می‌کند، زیرا معنای کشف خلاف این است که «این خبر، طریق به واقع نبوده است»، چون طریقْ انسان را از مقصد منحرف نمی‌کند. الآن که برای ما کشف خلاف شده است معلوم می‌شود که این خبر ثقه طریق و کاشف از واقع نبوده است و ما خیال

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۲۷

می‌کرده‌ایم که کاشف از واقع است. در قطع نیز همین‌طور است. انسان اگر قطع به مسأله‌ای پیدا کرد- به‌صورت قطع طریقی- و بعد از مدّتی فهمید که این قطع برخلاف واقع بوده و درحقیقت، جهل مرکّب بوده، الآن که کشف خلاف شد، دیگر آن قطع را با دید طریقیت نگاه نمی‌کند، بلکه اظهار تأسف کرده و با خود می‌گوید: «من خیال می‌کردم این قطع، طریق به واقع است و الآن معلوم شد که به حسب واقع هیچ طریقیتی در این قطع وجود نداشته است. وقتی در باب قطع- که کاشفیت تامّه دارد- این گونه است، در باب خبر ثقه- که کاشفیت آن تام نیست- وقتی کشف خلاف شد ما نمی‌توانیم آن را با دید طریقیت و حجیت نگاه کنیم. کشف خلاف نشان می‌دهد که این خبر ثقه، از ابتدای امر، فاقد طریقیت و کاشفیت بوده است، بنابراین از ابتدای امر، حجیت نداشته است، زیرا حجیت دارای ملاک است و ما خیال می‌کرده‌ایم این ملاک وجود دارد، در نتیجه خیال می‌کرده‌ایم حجیت برای آن جعل شده است و الآن خلاف آن برای ما ثابت گردید. و وقتی از ابتدای امر حجیت نداشته است، چگونه می‌تواند مجزی از واقع باشد؟ وقتی نماز مرکّب از ده جزء، در خارج به‌صورت نه جزئی اتیان شده باشد، امر (أقیموا الصّلاة) امتثال نشده است، زیرا حتی اگر یکی از اجزاء کلّ یا یکی از شرایط آن منتفی شود، کلّ منتفی خواهد شد. بنابراین وقتی مأمور به اتیان نشده است چگونه می‌تواند مجزی باشد؟ لذا براساس مبنای تأسیسی بودن حجّیت امارات نیز نمی‌توان قائل به اجزاء شد، چون ملاک حجّیت- که عبارت از طریقیت و کاشفیت است- برای ما روشن است و درحقیقت، این به منزله علت است و بعد از کشف خلاف درمی‌یابیم که علّت وجود نداشته است و روشن است که وقتی علت منتفی شد معلول هم منتفی می‌شود. وقتی طریقیت نبود، حجّیت هم نیست. بله، در این صورت ما معذوریم و استحقاق عقوبت در کار نیست زیرا ما خیال می‌کرده‌ایم که این خبر ثقه، طریق به واقع است، اما دلیلی بر اجزاء نداریم.

یادآوری: آنچه در اینجا نسبت به جزئیت و شرطیت برای نماز گفتیم با قطع‌نظر

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۲۸

از حدیث «لا تعاد» است. و گذشته از این، بحث ما منحصر به صلاة نیست بلکه مطرح کردن صلاة، از باب مثال است و حدیث «لا تعاد» در خصوص نماز جاری است. در نتیجه به‌نظر می‌رسد- همان‌طور که مرحوم آخوند فرمودند- اگر حجیت امارات از باب طریقیت و کاشفیت باشد ما راهی برای اجزاء نداریم.

بحث دوّم: اجزاء در مورد اصول عملیّه

اشاره

همان‌طور که گفتیم این گونه نیست که همه اصول عملیه، ازنظر اجزاء و عدم اجزاء، دارای حکم واحدی باشند، بنابراین لازم است که یکایک اصول عملیه را به‌صورت جداگانه مورد بحث قرار دهیم:

۱- اجزاء در مورد اصالهٔ الطهارهٔ[۷۶]

اشاره

اگر ما با استناد به اصالة الطهارة، یک عمل مشروط به طهارت را اتیان کردیم، سپس کشف خلاف شد، آیا این عملْ مجزی از واقع است؟ اصالة الطهارة هم در شبهات موضوعیه جاری می‌شود و هم در شبهات حکمیه. شبهه موضوعیه مثل اینکه لباس انسان حالت سابقه متیقنه‌ای- ازنظر نجاست و طهارت- نداشته باشد[۷۷] و در طهارت و نجاست آن شک کنیم، اصالة الطهارة حکم به طهارت آن لباس می‌کند. حال بحث در این است که اگر ما با استناد به اصالة الطهارة، در این لباس نماز خواندیم سپس معلوم شد که این لباسْ نجس بوده است آیا این نماز مجزی از واقع است؟ شبهه حکمیه، مثل اینکه انسان در مورد چیزی شک کند که آیا حکم کلی

شرعی آن طهارت است یا نجاست؟ در اینجا اصالة الطهارة حکم به طهارت آن می‌کند، مثلًا اگر حیوانی متولّد از نجس العین و طاهر العین باشد و عنوان هیچ‌کدام از آن دو حیوان و نیز عناوین حیوانات دیگر که نجس العین یا طاهر العین هستند برآن تطبیق نکند، در این صورت ما در طهارت و نجاست آن شک می‌کنیم و اصالة الطهارة حکم به طهارت آن می‌کند. البته باید توجه داشت که در جریان اصول، بین شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه فرق وجود دارد، زیرا جریان اصول عملیه در شبهات حکمیه مشروط به فحص از دلیل و یأس از ظفر به آن می‌باشد، اما اصول عملیه‌ای که در شبهات موضوعیه جاری می‌شود مشروط به فحص نیست. عدم وجوب فحص هم اجماعی است و هم روایاتی در مورد آن وجود دارد. یکی از این روایات، صحیحه زراره است که در باب استصحاب مطرح شده است. در آن روایت، زراره از امام علیه السلام در مورد جایی سؤال می‌کند که شک کرده آیا لباسش آلوده به نجاست شده یا نه؟ زراره می‌پرسد:

«فهل علیّ إن شککتُ فی أنّه أصابه شیء أن أنظر فیه؟» فقال علیه السلام: «لا، و لکنّک إنّما ترید أن تذهب الشک الّذی وقع فی نفسک ...»[۷۸] در این روایت، امام علیه السلام می‌فرماید: فحص لازم نیست، اما اگر می‌خواهی این شک از تو بیرون رود، فحص و بررسی مانعی ندارد. این روایت، تأیید می‌کند که در شبهات موضوعیه، فحصْ لازم نیست. حال ما باید دلیل قاعده طهارت و مفاد و مجرای این قاعده و نسبت آن با ادلّه اوّلیه را مورد بررسی و دقت قرار دهیم و ببینیم آیا می‌توان اجزاء را از آن استفاده کرد یا نه؟

دلیل قاعده طهارت: آنچه به‌عنوان دلیل برای این قاعده مطرح شده، روایات زیر است: ۱- کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قذر.[۷۹]

۲- کلّ شیء نظیف حتّی تعلم أنّه قذر.[۸۰] ۳- الماء کلّه طاهر حتّی یعلم أنّه قذر.[۸۱] در ارتباط با مفاد این عبارات، یک معنایی را مشهور استفاده کرده‌اند و یک معنایی را مرحوم آخوند در باب استصحاب مطرح کرده است که ارتباطی به قاعده طهارت پیدا نمی‌کند بلکه به‌نظر ایشان از «غایتِ ذکر شده در روایات»، استصحاب طهارت استفاده می‌شود. مرحوم آخوند می‌فرماید: در روایت «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قذر»، مقصود از مغیّا- یعنی طاهر- طهارت واقعیه است. «کلّ شیء طاهر» یعنی هر چیزی به‌حسب عنوان اوّلیه خودش و به حسب ذاتش، دارای طهارت واقعیّه است. البته مانعی ندارد که این دلیل عام نسبت به اعیان نجسه تخصیص خورده باشد. سپس در مورد غایت می‌فرماید: غایات با یکدیگر فرق دارند. اگر غایت را مسأله‌ای غیر از علم- که حالت مکلّف است- قرار دهند، مثلًا بگویند: «کلّ شیء طاهر حتی یلاقی مع النجاسة»، این غایت هم در ارتباط با حکم واقعی می‌شود. در عبارت «کلّ شیء طاهر حتّی یلاقی مع النجاسة» هم غایت و هم مغیّا، حکم واقعی است، هم طهارت، طهارت واقعی و هم نجاست، نجاست واقعی است. اما در این روایت که «علم» به‌عنوان غایت قرار داده شده، معنای عبارت این می‌شود که:

طهارت واقعیه در «کلّ شیء طاهر»، استمرار پیدا می‌کند- البته نه به استمرار واقعی بلکه به استمرار ظاهری- تا اینکه علم به نجاست آن شیء تحقق پیدا کند. استمرار ظاهری همان چیزی است که از آن به استصحاب تعبیر می‌شود. «إبقاء ما کان» به این معنا است که واقعیتی که قبلًا وجود داشته استمرار پیدا می‌کند تا اینکه یک یقین به خلاف بیاید، لذا در سایر ادلّه استصحاب هم می‌فرماید: «لا

تنقض الیقین أبداً بالشک

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۳۱

و إنما تنقضه بیقین آخر». در نتیجه مرحوم آخوند مغیّا در «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قذر» را طهارت واقعیه می‌داند و ازنظر غایت هم آن را مربوط به استصحاب می‌داند، لذا این روایت را به‌عنوان یکی از ادلّه استصحاب قرار داده است.[۸۲] و روایت، براساس این مبنا دیگر ارتباطی به قاعده طهارت ندارد. سؤال: وقتی مرحوم آخوند روایت را این‌گونه معنا می‌کند، پس قاعده طهارت را از کجا استفاده می‌کند؟ جواب: شاید مرحوم آخوند در اینجا دلیل دیگری- مثل اجماع و امثال آن- برای اثبات قاعده طهارت داشته باشد و یا قاعده طهارت را انکار کند، و الّا- بنا بر مبنای مرحوم آخوند- دلیل لفظی دیگر بر قاعده طهارت نداریم. شاید در موارد جزئیه، دلیل بر قاعده طهارت باشد و ایشان الغاء خصوصیت کرده و دلیل را تعمیم می‌دهد.[۸۳] ولی اینکه آیا در مورد معنای روایت، حق با مرحوم آخوند است یا با مشهور، باید در ادلّه استصحاب مورد بحث قرار گیرد. و آنچه ما فعلًا در مورد این روایت دنبال می‌کنیم مطابق با مبنای مشهور است. مشهور می‌گویند:[۸۴] مواردی که «علم» را به‌عنوان غایت مطرح کرده است به منزله بیان موضوع است و خصوصیت موضوع را بیان می‌کند. به‌عبارت دیگر: ما از این «حتی تعلم» استفاده می‌کنیم که آن «شیء» که در «کلّ شیء طاهر» به‌عنوان موضوع برای حکم به طهارت واقع شده است، «شیء» به‌عنوان اوّلیش نیست بلکه «شیء» به‌عنوان اینکه مشکوک الطهارهٔ و النجاسهٔ است می‌باشد. گویا دنبال شیء

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۳۲

یک صفتی وجود دارد و گفته شده است: «کلّ شیء شکّ فی طهارته و نجاسته فهو طاهر». یعنی «فهو طاهر بالطهارهٔ الظاهریهٔ».[۸۵] در نتیجه مشهور می‌خواهد بگوید: این عبارت، نه ربطی به طهارت واقعیّه دارد و نه ربطی به مسأله استصحاب دارد. «حتّی تعلم» غایت برای حکم نیست بلکه برای بیان موضوع است و خصوصیت موضوع را بیان می‌کند و اشیاء به عناوین اوّلیه‌شان در اینجا موضوع نیستند ما نمی‌خواهیم بگوییم: «فلان شیء به‌عنوان اوّلی طاهر است». و این‌گونه نیست که مغیّا در این عبارت بخواهد مطلبی را بیان کند و غایتْ مطلب دیگر را، بلکه مجموع صدر و ذیل و غایت و مغیّا عبارت از حکم به طهارت ظاهریه در مورد اشیاء مشکوک الطهارهٔ و النجاسهٔ می‌باشد. و ما گفتیم: فرقی نمی‌کند که شک در طهارت و نجاست به‌عنوان شبهه حکمیه یا به‌عنوان شبهه موضوعیه باشد، چون در هر دو، عنوان «شیء شکّ فی طهارته و نجاسته» وجود دارد. اکنون ما باید نکات و خصوصیاتی را مورد توجه قرار دهیم سپس با توجه به آنها ببینیم در بحث اجزاء چه نتیجه‌ای می‌گیریم؟ نکته اوّل: مقصود از شک در «شیء شک فی طهارته و نجاسته»، خصوص شک متساوی الطرفین نیست بلکه مراد هر چیزی است که طریق معتبری بر نجاست واقعیه یا طهارت واقعیه‌اش نداریم. بلکه اگر بیّنه‌ای بر طهارت یا نجاست آن قائم شد، حکم به طهارت یا نجاست آن می‌کنیم، هرچند بیّنه برای ما علم‌آور نباشد. اگر موضوع در قاعده طهارت، یک چنین خصوصیتی داشته باشد، از اینجا کشف می‌کنیم که خود این حکم، طریقیتی ندارد، چون حکم نمی‌تواند موضوع خودش را از بین ببرد. قاعده طهارت نمی‌تواند بگوید: «در مواردی که شما طریقی به واقع ندارید، من- به‌عنوان قاعده طهارت- طریق به واقع هستم» زیرا در این صورت، خود این حکم موضوعش را- که نبودن طریق به واقع است- از بین می‌برد. بلکه قاعده طهارت می‌گوید: «جایی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۳۳

که شما طریق به واقع ندارید، من می‌خواهم طهارت ظاهریه‌ای برای شما جعل کنم، با حفظ اینکه طهارت ظاهریه، شما را به واقع نمی‌رساند و هیچ‌گونه کاشفیتی نسبت به واقع ندارد». نکته دوّم: آیا شکی که در مجرای قاعده طهارت است چه شکی است؟ شک بر دو قسم است: ۱- شک مستمر: یعنی شکی که برای انسان پیش آید و تا آخر عمر باقی بماند. ۲- شک غیر مستمر: یعنی شکی که برای انسان پیش آید و پس از مدّتی برطرف شود. شکی که در مجرای قاعده طهارت اخذ شده، لازم نیست شک مستمر باشد،

بلکه همین اندازه که واقعاً شک باشد کفایت می‌کند. چون گاهی شک انسان، شک بدوی است، مثل اینکه یک لحظه در چیزی شک کند. این شک، نه مجرای قاعده طهارت است و نه مجرای سایر اصول عملیه. بلکه باید شک او واقعی باشد اگرچه بعداً کشف خلاف شود.[۸۶] مثلًا از او سؤال می‌کنند: «آیا لباس تو پاک است یا نجس؟» مقداری فکر می‌کند و می‌گوید: «نمی‌دانم». اگر کسی احتمال دهد که مراد از شک در ما نحن فیه عبارت از شک مستمر است در این صورت قاعده طهارت کمتر موضوع پیدا می‌کند. مواردی که انسان شک پیدا می‌کند، کم اتفاق می‌افتد که به دنبالش یک یقین بر بقای شک تا ابد وجود داشته باشد.

در حالی که وقتی انسان به مذاق شارع مراجعه می‌کند می‌بیند شارع قاعده طهارت را برای تسهیل بر مردم و امتنان بر آنان وضع کرده است. ممکن است کسی بگوید: لازم نیست انسان یقین به بقاء شک تا ابد داشته باشد، بلکه همین اندازه که احتمال بقاء شک داشته باشیم، استصحاب کرده و شک خود را مستمر نموده و قاعده طهارت را جاری می‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۳۴

در پاسخ می‌گوییم: اوّلًا: در این صورت باید چنین شخصی قبل از اجرای قاعده طهارت، استصحابی در ارتباط با یک امر مستقبل جاری کند. ثانیاً: کسی که در مورد قاعده طهارت می‌گوید: «شک باید تا ابد باشد» در استصحاب هم همین حرف را می‌زند و می‌گوید: «شک در لا تنقض الیقین بالشک نیز باید تا ابد باقی باشد». پس این مشکل، در ارتباط با استصحاب هم وجود دارد. ولی واقعیت مسئله این است که «کلّ شیء شکّ فی طهارته و نجاسته» ازنظر شک، عمومیت و اطلاق دارد و هم شکی را شامل می‌شود که تا ابد باقی است و هم شکی که استمرار ندارد و پس از مدّتی به یقین تبدیل می‌شود. مهم این است که احتمال بقاء شک در کار باشد و الّا زمانی که شک در طهارت و نجاست لباس دارد، نمی‌تواند در همان زمان یقین پیدا کند که مثلًا یک ماه دیگر علم پیدا می‌کند که این لباس طاهر بوده است. این دو قابل جمع نیست. آنچه با شک فعلی جمع می‌شود، احتمال بقاء و احتمال زوال آن می‌باشد. در نتیجه مورد قاعده طهارت، عبارت از شک باقی با وصف بقاء نیست بلکه هر دو نوع شک را شامل می‌شود، خواه به حسب واقع تا آخر عمر باقی باشد یا پس از مدّتی به یقین به یکی از دو طرف تبدیل شود. نکته سوّم: آیا مراد از «طاهرٌ» چیست؟ با توجه به اینکه موضوع «طاهرٌ» عبارت از «شیء مشکوک الطهارهٔ و النجاسهٔ» است، مراد از «طاهرٌ» حتماً عبارت از «طهارت ظاهریه» خواهد بود. در این صورت ما در مقابل «کلّ شیء طاهر» دو دلیل داریم که باید نسبت «کلّ شیء طاهر» را با آنها بررسی کنیم: ۱- دلیل نجاست نجس مثلًا اگر نسبت به چیزی شک داشته باشیم که آیا طاهر است یا آلوده به خون شده است؟ با توجه به اینکه شبهه، موضوعیه است فحص لازم نیست و براساس «کلّ شیء طاهر» حکم به طهارت آن می‌کنیم در حالی که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۳۵

ممکن است به حسب واقع، این لباس آلوده به خون شده باشد و دلیل هم می‌گوید «الدم نجس». ۲- دلیل تنجّس ملاقی با نجس. حال باید ببینیم دلیل «کلّ شیء طاهر» چه لسانی نسبت به این دو دلیل دارد؟ دلیل «کلّ شیء طاهر» با این دو دلیل قابل جمع است و جمع آنها همان جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی است که در جای خودش بحث خواهد شد. «کلّ شیء طاهر» نمی‌خواهد با «دلیل تنجّس ملاقی با نجس مخالفتی کرده یا در آن تصرّفی بنماید و مثلًا آن را تخصیص یا تقیید بزند و مثلًا بگوید: «کلّ ما یلاقی الدم فهو متنجّس إلّا ما إذا کانت الملاقاهٔ مشکوکهٔ». چنین چیزی در کار نیست. «کلّ شیء طاهر» هیچ‌گونه درگیری با «دلیل نجاست نجس» و «دلیل تنجّس ملاقی با نجس» ندارد. نکته چهارم با توجه به اینکه قاعده طهارت حکم به «طهارت ظاهریه می‌کند، باید ببینیم آیا مراد از «طهارت ظاهریه چیست؟ این مطلب، به‌عنوان اساس برای بحث اجزاء و عدم اجزاء است. ما ملاحظه می‌کنیم که شارع مقدّس احکامی را بر طهارت واقعیه جعل کرده، مثلًا فرموده است: «خوردنی و آشامیدنی انسان باید طاهر باشد». و یا شارع طهارت را به‌صورت قید یا شرط در بعضی عبادات معتبر دانسته است. مثلًا طهارت لباس و بدن را به‌عنوان یکی از شرایط صلاهٔ دانسته است. که هر دوی این‌ها را در صحیحه زراره به‌عنوان «طهارت مصلّی» دانسته و فرموده است: «لأنّک کنت علی یقین من

طهارتـك». آثـار دیگری هم بر طهـارت مترتّب شـده است. از جمله اینکه ملاقـات شـیء مرطوب بـا شـیء طـاهر موجب تنجّس آن نمی‌شود. اگر ما باشیم و نفس این ادلّه- و قاعـده‌ای به نام قاعده طهارت وجود نداشته باشد- این‌ها ظهور در طهارت واقعیه دارند. در این میان «کلّ شیء طاهر» می‌آید و برای تسهیل و امتنان بر امّت، طهارت ظاهریه‌ای جعل می‌کند. ولی آیا نقش این طهارت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۳۶

ظاهریه چیست؟ آیا می‌خواهـد آثاری را که ظاهر ادلّه طهارت واقعیه است در مورد شك در طهارت جعل کند؟ یا اینکه به آن آثار کاری ندارد؟ به‌عبارت دیگر: آیا قاعده طهارت می‌خواهد بگوید: در صورتی که شما شك در طهارت ثوب خود داشته باشید، آثار طهارت را برآن مترتّب کنیـد؟ یا اینکه می‌خواهد بگوید: در صورتی که شك در طهارت ثوب خود داشـته باشـید، هیچ‌یك از آثار طهـارت واقعی را نمی‌توانیـد مترتب کنیـد ولی بـا وجود این، لبـاس شـما دارای طهـارت ظـاهریه است؟ اگر قاعـده طهارت بخواهد بگوید: «هیچ‌یك از آثار طهارت واقعیه مترتب نمی‌شود» پس چه فایده‌ای در این طهارت ظاهریه وجود دارد؟ اگر با طهارت ظاهریه نتوانیم نمـاز بخوانیم، طهـارت ظـاهریه چه فایـده‌ای خواهـد داشت؟ چه تسـهیلی بر این جعل مترتب است؟ بنابراین ناچاریم بگوییم: «معنـای حکم به طهارت ظاهریه، ترتیب آثار طهارت واقعیه است، یعنی با این لباس می‌توان نماز خوانـد و خوردنی و آشامیـدنی که در طهارت و نجاست آن شك داریم و حالت سابقه نـدارد، محکوم به طهارت است و اکل و شـرب آن جایز است». در این صورت جـای این سؤال است که چگونه می‌شود شـارع مقـدّس از طرفی درضـمن «صلّ مع الطهارة» به ما بگویـد: «طهارت واقعیه، شـرط در صلاة است» و از طرفی درضـمن قاعـده طهـارت بگویـد: «نمـاز خوانـدن در بـدن و لبـاس مشـکوك الطهـارة جایز است»؟ در اینجا ناچاریم به سـبب قاعـده طهارت- که معنایش ترتیب آثار طهارت است- تصـرّفی در ادلّه آن آثار کرده و بگوییم: «اگرچه ظاهر آن ادلّه، شـرطیّت طهـارت واقعیه است، امّـا دلیل قاعـده طهارت به‌منزله یك مفسّـر و دلیل حاکم است که دلیل محکوم را تبیین کرده و دایره آن را توسـعه می‌دهـد». یعنی می‌گویـد: «هرچنـد ظـاهر آن ادلّه، مـدخلیّت طهارت واقعیه است ولی مراد خداونـد چنین چیزی نیسـت بلکـه خداونـد اعم از طهـارت واقعیه و ظـاهریه را اراده کرده است. صـلّ مع الطهـارة، به این معنـا است که بایـد برای نمـاز، طهارتی وجود داشته باشد، خواه طهارت واقعیه باشد که شما از راه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۳۷

علم و بیّنه و امثال آن به دست آورده باشـید و خواه طهارت ظاهریه باشد که از راه قاعده طهارت به دست آورده باشید». بیان دیگر: اگر این وجه جمع را نپذیریم، ناچاریم بگوییم: «معنای قاعده طهارت این است که آثار طهارت واقعیه مترتب نشود». در این صورت چه فایده‌ای در جعل قاعده طهارت وجود دارد؟ و اگر آثار طهارت واقعیه را مترتب کردیم، یا باید بگوییم:

«شارع از شـرطیت طهارت واقعیه عدول کرده است» و یا بگوییم: «شارع از شـرطیت طهارت واقعیه عدول نکرده، بلکه قاعده طهارت آمـده و دلیل شـرطیت را تبیین کرده و توضـیح می‌دهـد، در این صورت اگر قاعده طهارت را در مورد لباس خود پیاده کرده و نماز خوانـدیم، چنین نمازی واجد شـرط بوده است، زیرا شـرط، طهارت واقعیه نبوده بلکه طهارت ظاهریه نیز کفایت می‌کند». با این بیان مسأله اجزاء در مورد قاعده طهارت روشن می‌شود، زیرا اگر شـما مدّتی در لباس مشکوك الطهارة، قاعده طهارت را پیاده کرده و با آن نماز خواندید و پس از مدّتی کشف خلاف شد و معلوم گردید لباس شما در تمام این مدّت نجس بوده، این انکشاف ضرری به جـایی نمی‌زنـد و نمی‌توان گفت: «بـا کشف خلاف، معلوم می‌شود که قاعـده طهـارت در اینجا جریان پیـدا نمی‌کرده و شـما خیال می‌کرده‌اید جریان دارد»، زیرا ما در نکته دوّم گفتیم که شك مأخوذ در مجرای قاعده طهارت، شکّی نیست که تا آخر عمر استمرار داشته باشد. اگر چنین شکّی اعتبار داشت جای این بود که با برطرف شدن آن بگوییم: «در اینجا قاعده طهارت جاری نمی‌شده و ما خیال کرده‌ایم جریان دارد».

امّا وقتی مورد جریان قاعـده طهارت هر دو نوع شـکّی است که ما ذکر کردیم، کشف خلاف، کاشف از عدم جریان قاعده طهارت

نیست، بلکه قاعده طهارت در ظرف و زمان خود جریان داشته است و با توجه به اینکه قاعده طهارت، حاکم بر ادلّه‌ای است که ظهور در طهارت واقعیه دارند و دایره آنها را توسعه می‌دهد، الآن که ما علم به نجاست لباس پیدا کردیم، در نمازهایی که خوانده‌ایم چه کمبودی وجود دارد که مسأله اعاده و قضا مطرح شود؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۳۸

با توجه به آنچه گفته شد روشن گردید که در مواردی که انسان با استناد به قاعده طهارت عبادتی انجام می‌دهد و سپس کشف خلاف می‌شود وجهی برای اعاده یا قضا به‌نظر نمی‌رسد. ولی درعین‌حال که این مسئله روشن است بعضی از بزرگان در آن مناقشه کرده‌اند که در رأس آنان مرحوم نائینی است و ما در ذیل به بحث و بررسی کلام ایشان می‌پردازیم:

اشکالات مرحوم نائینی بر مسأله اجزاء در مورد قاعده طهارت:

مرحوم نائینی در این زمینه چند اشکال مطرح کرده است: اشکال اوّل: در مورد قاعده طهارت نمی‌توانیم مسأله اجزاء را پیاده کنیم، زیرا قاعده طهارت قاعده‌ای است که به‌منظور تسهیل وارد شده و فقط دارای جنبه معذّریت است، یعنی کسی که در لباس مشکوک الطهارهٔ، قاعده طهارت را پیاده کرده و نماز بخواند و بعد معلوم شود که این لباسْ نجس بوده، به او نمی‌گویند: «چرا در لباس مشکوک الطهارهٔ نماز خواندی؟». چون مکلّف جواب می‌دهد: «خود شارع قاعده طهارت را به‌عنوان عذر برای من قرار داده است». بنابراین قاعده طهارت، مسأله عقاب نسبت به مخالفت واقع در گذشته را برمی‌دارد امّا نفی اعاده و قضا از آن استفاده نمی‌شود. وقتی قاعده طهارت جنبه تسهیل و عذر پیدا کرد، زمانش محدود است، یعنی عذر تا زمانی باقی است که انسان شک در طهارت و نجاست داشته باشد امّا وقتی روشن شد که این لباس از یک هفته قبل نجس بوده، دیگر چه عذری برای انسان وجود دارد؟ در نتیجه ما نمی‌توانیم اجزاء را در مورد قاعده طهارت بپذیریم.[۸۷]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۳۹

پاسخ اشکال اوّل: ما هم قبول داریم که قاعده طهارت به‌عنوان تسهیل و امتنان بر امّت جعل شده است، امّا آنچه شما (مرحوم نائینی) به‌عنوان «عذریت» مطرح می‌کنید، دارای دو احتمال است که یک احتمال آن منافات با حرف ما ندارد و احتمال دیگر آن نیاز به اثبات دارد: ۱- اگر مراد از «عذریت» این باشد که «قاعده طهارت تا زمانی نقش دارد که انسان شاکّ در طهارت و نجاست باشد و زمانی که شک انسان به یقین تبدّل پیدا کرد، قاعده کنار رفته و ارزشی برای آن زمان ندارد»، ما هم این را قبول داریم. و اصولًا وقتی ما با استناد به قاعده طهارت نماز خواندیم و بعد معلوم گردید که لباس ما نجس بوده، تعبیر به کشف خلاف معنا ندارد، چون ما اعتقادی به طهارت واقعی نداشتیم تا کشف خلاف شده باشد. در اینجا قاعده‌ای به نام قاعده طهارت وجود داشته که موضوع آن عبارت از شک در طهارت بوده و این شک در طهارت، تا حالا واقعاً وجود داشته و از این به بعد تبدّل به یقین پیدا کرده است. فرقی هم نمی‌کند که یقین به طهارت پیدا کرده باشیم یا یقین به نجاست. هیچ کشف خلافی در اینجا نیست. ما بودیم و مسأله شک در طهارت و روشن است که شکْ هیچ‌گونه طریقیتی ندارد و این‌گونه نیست که واقع را در اختیار انسان قرار دهد. شکّ ملازم با عقیده داشتن به خلاف واقع نیست تا وقتی انسان شکّش به یقین تبدیل شد گفته شود: «کشف خلاف شده است». تعبیر کشف خلاف در مورد اصول عملیه صحیح نیست. این تعبیر در مورد قطع و مواردی که طریق به واقع وجود دارد صحیح است. لذا ما به مرحوم نائینی می‌گوییم: «ما زمانی که شک

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۴۰

در طهارت داشتیم، قاعده طهارت را جاری کردیم، الآن که یقین به نجاست پیدا کردیم دلیل بر این نمی‌شود که قاعده طهارت در

ظرف شک جاری نبوده است، چون شکّی که در موضوع قاعده طهارت اخذ شده، مطلق شک است نه خصوص شکّ باقی و مستمر تا ابد. در نتیجه تا اینجا قاعده طهارت جریان داشته و از این به بعد هم موضوع آن منتفی شده و جریان ندارد. اگر مرحوم نائینی بخواهد چنین چیزی بفرماید، با این کلام ما منافات ندارد بلکه چه‌بسا حرف ما را تأیید هم می‌کند. ۲- اگر مرحوم نائینی بخواهد بفرماید: قاعده طهارت، فقط برای این آمده که بگوید: «اگر کسی شک در طهارت لباس داشت و قاعده طهارت را پیاده کرد و در آن لباس نماز خواند و سپس معلوم شد که این لباس نجس بوده، جعل قاعده طهارت به‌عنوان عذر برای اوست یعنی خداوند برای نماز خواندن در لباس نجس او را عقاب نمی‌کند، و قاعده بر بیش از این دلالت ندارد، بنابراین عدم وجوب اعاده یا قضای نمازهای سابق، از قاعده طهارت استفاده نمی‌شود». در این صورت ما به مرحوم نائینی می‌گوییم: «از کجای قاعده طهارت، کلمه عذر استفاده می‌شود؟ قاعده طهارت، دارد جعل حکم می‌کند ولی چون موضوع آن عبارت از شک است، حکم مجعولْ عنوان حکم ظاهری پیدا می‌کند. در این صورت همان مطلبی که ما گفتیم، در اینجا پیاده می‌شود که آیا این طهارت ظاهریه برای چه چیز جعل شده است؟ آیا می‌خواهد به ما بگوید با این لباس نماز بخوان یا نمی‌خواهد بگوید؟ اگر نمی‌خواهد چنین چیزی بگوید، پس چه اثری بر این طهارت ظاهریه مترتب می‌شود؟ بنابراین چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوییم: «جعل طهارت ظاهریه، برای ترتب آثار طهارت واقعیه است. معنای طهارت ظاهریه این است که شارع تجویز می‌کند با این لباس مشکوک الطهارهٔ نماز بخوانیم. پس شارع از طرفی به ما فرموده:

«صلّ مع الطهارهٔ»، که ظاهر آن شرطیت طهارت واقعیه است و از طرفی قاعده طهارت را جعل کرده که از آن استفاده می‌شود به طهارت ظاهریه هم می‌توان اکتفا کرد. جمع بین این دو به این صورت است که گفته شود: اگرچه ظاهر «صلّ مع الطهارهٔ»،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۴۱

اشتراط طهارت واقعیه است ولی شارع با آوردن قاعده طهارت می‌خواهد بگوید:

«طهارتی که در نماز شرطیت دارد، اعم از طهارت واقعی و طهارت ظاهری است».

بنابراین نمازهایی که با استناد به قاعده طهارت خوانده شده است، کمبودی ندارد که مسأله اعاده و قضا در مورد آنها مطرح شود.

در نتیجه اشکال اوّل مرحوم نائینی قابل قبول نیست. اشکال دوّم مرحوم نائینی: این اشکال ایشان دقیق‌تر از اشکال اوّل است.

مرحوم نائینی- با توضیح ما- می‌فرماید: قاعده طهارت در صورتی حکومت دارد که بر دو مطلب دلالت کند. البته این دو مطلب، در عرض هم نیستند، بلکه در طول یکدیگرند.[۸۸] این دو مطلب عبارتند از: ۱- علاوه بر طهارت واقعیه، یک سنخ دیگر از طهارت به نام طهارت ظاهریه وجود دارد. ۲- دلیلی که می‌گوید: «صلّ مع الطهارهٔ»، اختصاصی به طهارت واقعیه ندارد بلکه طهارت ظاهریه را هم شامل می‌شود. ملاحظه می‌شود که مطلب دوّم در طول مطلب اوّل است. مرحوم نائینی در اینجا می‌گوید: ما اگر به وجدان خود مراجعه کنیم درمی‌یابیم که قاعده طهارت بر این دو مطلب- آن‌هم به‌صورت طولی- دلالت نمی‌کند، بلکه فقط بر مطلب اوّل دلالت می‌کند. بنابراین جایی برای مطرح کردن حکومت وجود ندارد.[۸۹] پاسخ اشکال دوّم: معیار و ملاک در تشخیص حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر عبارت از عرف و عقلاء می‌باشد. ما به عرف و عقلاء می‌گوییم: قاعده طهارت، چیزی است که شما نام آن را

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۴۲

طهارت ظاهریه گذاشتید و بیش از این بر چیزی دلالت ندارد. بنابراین قاعده طهارت دو مفاد ندارد. امّا وقتی قاعده طهارت، کنار دلیل «صلّ مع الطهارهٔ»- که ظاهرش طهارت واقعیه است- قرار می‌گیرد، ما با دو دلیل مواجه می‌شویم. این دو دلیل را نزد عرف و عقلاء می‌بریم ببینیم چگونه بین این دو دلیل جمع می‌کنند؟ آیا با توجه به اینکه «صلّ مع الطهارهٔ» طهارت واقعیه را مطرح می‌کند، قاعده طهارت- که مفادش طهارت ظاهریه است- لغو می‌باشد؟ روشن است که ما نمی‌توانیم به لغویت آن ملتزم شویم. عرف

می گوید: قاعده طهارت، حاکم بر دلیل «صلّ مع الطهارة» است، یعنی قاعده طهارت، مفاد دلیل «صلّ مع الطهارة» را توضیح داده و تبیین می کند و می گوید:

مراد از طهارت در «صلّ مع الطهارة» اعم از طهارت واقعیه و ظاهریه است. عرف، بین این دو دلیل تعارض نمی‌بیند و التزام به لغویت قاعده طهارت هم منتفی است، بنابراین چاره‌ای نیست جز اینکه بگوییم: قاعده طهارت حاکم بر دلیل «صلّ مع الطهارة» است و نتیجه حکومت هم عبارت از اجزاء است. به‌عبارت دیگر: ما به مرحوم نائینی می گوییم: در ارتباط با حاکمیت قاعده طهارت بر دلیل «صلّ مع الطهارة»، همین که قاعده طهارت بر طهارت ظاهریه دلالت کند، عقلاء مسأله حاکمیت را پیاده می کنند و نیازی نیست که قاعده طهارت هم جعل طهارت کند و هم عنوان مبیّن بودن به خودش بدهد. مبیّن بودن، نظر عقلاست.

عقلاء در جمع بین دو دلیل مسأله تفسیر و تبیین را مطرح می کنند تا گرفتار تعارض و یا لغویت قاعده طهارت نشوند. و چون تعارض و لغویت قاعده طهارت باطل است، راه منحصر به فرد عبارت از حکومت است و نتیجه آن اجزاء است. اشکال سوّم مرحوم نائینی: ایشان می‌فرماید: حکومت بر دو قسم است:

حکومت واقعیه و حکومت ظاهریه. حکومت واقعیه: حکومتی است که در آن دلیل محکوم، واقعیتی را در ارتباط با موضوع خودش بیان می کند، دلیل حاکم هم واقعیتی را در ارتباط با موضوع خودش بیان می کند و شک در حکم دلیل محکوم، در موضوع دلیل حاکم اخذ نشده است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۴۳

به‌عبارت دیگر: موضوع دلیل حاکم، واقعیت مستقلی است و ارتباطی به حکم دلیل محکوم ندارد. مثلًا اگر یک دلیل بگوید: «إذا شککت فی الصلاة بین الثلاث و الأربع فابن علی الأربع» و دلیل دیگر بگوید: «لا شکّ لکثیر الشک» در اینجا دلیل دوّم به‌عنوان حاکم بر دلیل اوّل مطرح است. توضیح: حکم بنای بر اربع که در دلیل اوّل مطرح است به‌عنوان یک حکم واقعی می‌باشد. تصوّر نشود که چون موضوع آن عبارت از شک است پس «فابن علی الأکثر» حکمی ظاهری است، بلکه این حکم، حکمی واقعی است، یعنی در مورد شک بین سه و چهار واجب است بنای عملی بر چهار رکعت بگذاریم. دلیل «لا شک لکثیر الشک» نیز به‌عنوان یک حکم واقعی مطرح است. این دلیل، حاکم بر دلیل قبلی است و حکومت آن نیز حکومت واقعیه است. چون موضوع دلیل حاکم عنوان کثیرالشک است و این عنوان، یک حقیقت و واقعیت است و ربطی به «إذا شککت ... فابن علی الأربع» ندارد، یعنی در دلیل حاکم، عنوان «شک در دلیل محکوم» اخذ نشده است ۹۰]. موضوع دلیل حاکم عنوان کثیرالشک است و متعلّق شک در کثیرالشک، مسأله وجوب بناء بر اربع نیست بلکه متعلّق آن، عدد رکعات نماز است.

ما وقتی این دو دلیل را کنار یکدیگر می گذاریم، می‌بینیم دلیل حاکم تضییقی در دلیل محکوم ایجاد کرده است. نتیجه حکومت این می‌شود که «إذا شککت بین الثلاث و الأربع و لم تکن کثیر الشک یجب علیک البناء علی الأربع»، امّا اگر کسی که کثیرالشک است، بین سه و چهار شک کند، بنای بر اربع بر او واجب نیست. در بعضی از موارد هم دلیل حاکم، در دلیل محکوم توسعه ایجاد می کند، مثل اینکه یک دلیل بگوید:

«أکرم العلماء» و دلیل دیگری بگوید: «العارف بالنحو عالم». در اینجا دلیل دوّم در دلیل اوّل توسعه داده و می گوید: أکرم العلماء شامل علمای نحو هم می‌شود. و دلیل اوّل اگرچه ممکن است به حسب دلالت قصوری داشته باشد ولی از جهت مراد جدّی مولا،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۴۴

دایره أکرم العلماء شامل عالم به نحو هم هست. حکومت ظاهریه: حکومتی است که در آن شک در حکم دلیل محکوم، به‌عنوان موضوع دلیل حاکم قرار گرفته باشد، مثلًا موضوع در قاعده طهارت عبارت از شک در طهارت و نجاست است و ما وقتی قاعده طهارت را مثلًا با دلیل محکوم یعنی «البول نجس»، مقایسه می کنیم می‌بینیم دلیل محکوم نجاست را روی عنوان بول مترتب کرده

است و شـک در همین نجـاست به‌عنوان موضوع دلیـل حـاکم قرار گرفته است. امّا آیا نقش حکومت ظاهریه چیست؟ مرحوم نائینی می‌فرماید: حکومت ظاهری، هیچ‌گونه توسعه یا تضییقی در دلیل محکوم ایجاد نمی‌کند، زیرا دلیلی می‌تواند در دلیل دیگر تضییق یا توسعه ایجاد کند که ازنظر واقعیت و رتبه، در عرض دلیل محکوم باشد همان گونه که در مورد حکومت واقعیه این‌گونه بود. امّا در اینجا که شک در حکم دلیل محکوم، به‌عنوان موضوع در دلیل حاکم اخـذ شده است، اگر دقّت کنیم درمی‌یابیم که حکم دلیل حاکم دو درجه متأخّر از حکم دلیل محکوم است، چون از طرفی هر حکمی از موضوع خود تأخّر دارد.

پس حکم در دلیل حاکم، متأخّر از موضوع دلیل حاکم است و از طرفی موضوع دلیل حاکم، متأخّر از حکم دلیل محکوم است زیرا شک در حکم دلیل محکوم، در موضوع دلیل حاکم اخـذ شده است. در نتیجه اوّل باید دلیل محکوم حکمش را مطرح کند، سپس شـک در حکم دلیـل محکوم پیـدا شود تـا پس از آن، موضوع برای دلیـل حاکم تحقّق پیـدا کنـد. وقتی حکم دلیل حاکم دو درجه متأخّر از حکم دلیل محکوم بود، چگونه می‌توانـد در دلیل محکوم ایجاد توسـعه یا تضـییق بنمایـد؟ توسعه و تضـییق در شأن دلیلی است که بـا دلیل محکوم در یک رتبه باشـد امّا دلیلی که رتبه‌اش دو درجه متأخّر از رتبه دلیل محکوم است نمی‌توانـد در آن ایجاد تضییق یا توسعه بنماید. چگونه می‌توانیم بگوییم:

مراد از «البول نجس» این است که «البول إذا لم تکن شاکّاً فی طهارته و نجاسته فهو نجس»؟ هنوز «نجس» نیامده، هنوز حکم «البول» مشخص نشده است. «البول» به‌عنوان موضوع مطرح است و نجاست واقعیه می‌خواهد بر عنوان «البول» بار شود. آن‌وقت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۴۵

ما چطور می‌توانیم این «البول» را مقیّـد به شک در طهارت و نجاست آن بنماییم تا نتیجه‌اش- برفرض معقولیت- این شود: «البول إذا کنت شاکاً فی طهارته و نجاسته فهو لیس بنجس واقعاً»؟ لـذا مرحوم نائینی می‌فرمایـد: حکومت ظاهریه، مجرّدِ یک لفظ و اصـطلاح است، امّا اثر حکومت- یعنی تضـییق یا توسـعه در دلیل محکوم- در آن مطرح نیست، پس شـما چگونه- با استناد به قاعده طهارت- مسأله اجزاء را مطرح می‌کنیـد؟[۹۱] پاسـخ اشـکال سوّم مرحوم نـائینی: اوّلًا: ما حکم ظاهری و حکم واقعی شـنیده بودیم امّا تاکنون حکومت واقعیه و حکومت ظـاهریه نشنیده‌ایم، آن‌هم به این صورت که حکومت ظـاهریه فقط از حیث لفظ بوده و هیـچ اثری برآن مترتّب نشود. ثانیاً: ما در باب اجزاء، قاعده طهارت را با «البول نجس» نمی‌سنجیم، زیرا در این صورت، مسأله حاکم و محکوم مطرح نمی‌شود بلکه مسأله حکم واقعی و حکم ظـاهری و مبـاحث مربوط به کیفیت جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری به‌میان می‌آیـد. آنچه در ارتبـاط بـا قاعـده طهارت به‌عنوان حکومت مطرح است این است که ما قاعـده طهارت را با دلیل «صلِّ مع الطهارهٔ» ملاحظه کنیم. یکجـا شارع می‌گویـد: «صلِّ مع الطهارهٔ» و ظاهر این دلیل- اگر چیزی برآن حاکم نباشـد- این است که طهارت واقعیه شـرط است یعنی انسان برای نماز باید طهارت بدن و لباس خود را احراز کند.

احراز به این است که یـا یقین داشـته باشـد و یـا بر بیّنه و امثـال آن- که شـارع جانشـین قطع قرار داده- تکیه کنـد. امّا وقتی ملاحظه کردیم که شـارع در کنار «صلِّ مع الطهارهٔ» قاعـده طهارت را جعل کرده است، آیا چگونه بایـد بین این دلیل و قاعـده طهارت جمع کنیم؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۴۶

یـک احتمـال این است که بگوییم: «بین این دو دلیـل تعـارض وجود دارد، یعنی «صـلّ مع الطهـارهٔ» می‌گویـد: «حتماً طهارت واقعیه معتبر است»، امّـا قاعـده طهـارت می‌گویـد: «طهـارت ظـاهریه هم کـافی است». این احتمـال قابـل قبول نیست، زیرا ما وقتی به عقلاء مراجعـه کنیـم می‌بینیم عقلاـء بـا این دو دلیـل معـامله تعـارض نمی‌کننـد. احتمـال دیگر این است که بگـوییم: «قاعـده طهـارت فقط می‌خواسته طهارت ظاهریه را جعل کند بدون اینکه هیچ اثری بر این طهارت ظاهریه مترتب شود.

به‌گونه‌ای که اگر از شارع سؤال کنیم: «آیا با این طهارت ظاهریه می‌توان وارد نماز شد؟

آیا می‌توان با این طهارت، با رطوبت ملاقات کرد؟ آیا می‌توان غـذای مشکوک الطهارهٔ و النجاسـهٔ را تناول کرد؟» پاسخ می‌دهـد: خیر. این احتمـال را هم نمی‌توان ملتزم شـد، زیرا در این صورت جعـل طهارت ظاهریه لغو و بـدون اثر خواهـد بود. بنابراین ناچاریم بگوییم: قاعده طهارت ناظر به «صلّ مع الطهارهٔ» است و می‌خواهد بگوید: «طهارتی که شرط نماز است اگرچه ظاهر دلیلش طهارت واقعیـه اسـت ولی مراد خداونـد این نیست، بلکه آنچه شـرطیت برای نمـاز دارد طهـارت اعم از واقعیه و ظـاهریه است. و درحقیقت، قاعـده طهارت در دلیل «صلّ مع الطهارهٔ» توسـعه ایجاد می‌کند. ظاهراً مرحوم نائینی در اشـکال سوّمی که مطرح کرد، فراموش کرده است که در مسأله اجزاء طرف حسـاب مـا در ارتبـاط بـا قاعـده طهـارت، دلیـل «البول نجس» نیست بلکه طرف حسـاب ما «صلّ مع الطهـارهٔ» است. و مـا وقتی قاعـده طهـارت را در کنـار «صـلّ مع الطهارهٔ» قرار دهیم چاره‌ای جز مطرح کردن مسأله حکومت و ایجاد توسـعه در دلیل شـرط نداریم و لازمه توسعه هم عبارت از اجزاء و عدم وجوب اعاده و قضاست. اشکال چهارم مرحوم نائینی: ایشان می‌فرماید: اگر قرار باشد حکومت قاعده طهارت بر مثل «صلّ مع الطهارهٔ» را بپذیریم و بگوییم: قاعده طهارت می‌خواهد در شرطیت واقعیه توسعه داده و بگوید: «آنچه به

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۴۷

حسب واقع برای نماز شـرطیت دارد، خصوص طهارت واقعیه نیست بلکه طهارت ظاهریه هم کفایت می‌کند»، چرا دایره حکومت را فقـط در ارتبـاط بـا این اثر طهـارت مترتّب کنیم؟ چرا در ارتبـاط بـا همه احکـام مربوط به نجـاست پیـاده نکنیم؟ مثلًا یکی از احکام مربوط به نجاسـات این است که ملاقـات شـیء مرطوب با آنها موجب تنجّس آن شـیء می‌شود. چرا قاعـده طهارت را حاکم بر این قرار نمی‌دهید و بگویید: «قاعده طهارت، ایجاد تضـییق واقعی در این دلیل کرده است، یعنی ملاقات با بول در جایی مؤثر در تنجس ملاـقِی است که انسـان علم به ملاقات پیـدا کنـد امّا اگر شک در ملاقات داشـته باشـد، دلیل تنجس ملاقِی شامل آن نمی‌شود. دلیل تنجس ملاقی- با توجه به قاعده طهارت- دایره مضـیّقی پیدا می‌کند و منحصر به ملاقاتی می‌شود که همراه با علم به ملاقات باشد و در صورت شـک، دلیـل تنجّس ملاـقی جریـان نـدارد. بنابراین ملاقی واقعاً نجس نیست نه اینکه در ظاهر پاک باشـد»؟ در حالی که هیـچ‌کس در فقه ملتزم به این امر نشـده که شـک در ملاقـات ثوب با نجس، سـبب می‌شود که حکم به طهارت واقعی ثوب بنماییم. بلکه فقهـاء می‌گوینـد: در اینجا فقط طهارت ظاهریه وجود دارد و ممکن است به حسب واقع نجس باشـد.[۹۲] پاسخ اشکال چهارم مرحوم نائینی: از این اشکال به دو صورت می‌توان جواب داد: اوّلًا: فرض می‌کنیم ملاک حکومت قاعده طهارت، هم در دلیل «صلّ مع الطهـارهٔ» و هم در دلیـل «کـلّ مـا یلاـقی النجس فهو نجس» وجود دارد، ولی آنچه از این دو دلیل به بحث اجزاء مربوط می‌شود، دلیـل «صـلّ مع الطهـارهٔ» و مسأله حکومت یا عـدم حکومت آن بر قاعـده طهارت است و حکومت یا عـدم حکومت بر دلیل «کلّ ما یلاقی النجس فهو نجس» ربطی به بحث ما ندارد. این را باید در مباحث مربوط به

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۴۸

ملاقات بررسـی کرد. حال اگر ما به یک علتی- مثل اجماع یا ضـرورت یا وضوح فقهی- نتوانستیم حکومت قاعده طهارت نسبت به دلیـل «کـلّ مـا یلاـقی النجس فهو نجس» را پیـاده کنیم، این ملاـزم بـا این نیست که حکومت را در ارتبـاط بـا «صلّ مع الطهارهٔ» هم نتوانیم پیاده کنیم. به عبارت دیگر: اگرچه معیار حکومت در هر دو دلیل یکسان است ولی اجماع و ضرورت و وضوح فقهی مانع از اجرای حکومت در مورد دلیل «کلّ ما یلاقی النجس فهو نجس» می‌باشـد و این دلیل نمی‌شود که نتوانیم مسأله حکومت را در مورد «صـلّ مع الطهـارهٔ» پیـاده کنیم. وقتی ملاک حکومت وجود دارد و مانعی هم در کار نیست،[۹۳] چرا از حکومت و اجزاء مسـتفاد از آن رفع یـد کنیم؟ ثانیـاً: اگرچه مسـأله حکومت قاعـده طهـارت، یـک مسـأله عقلاـئی است ولی درعین‌حال، بین دلیل حاکم و دلیل محکوم سـنخیت و ارتباط وجود دارد. قاعده طهارت، با ادلّه‌ای که مسأله طهارت را مطرح کرده‌اند و ظاهرشان طهارت واقعیه است، ارتبـاط دارد. لـذا ما گفتیم: قاعـده طهارت، نه تنها بر «صلّ مع الطهارهٔ» حکومت دارد بلکه بر سایر ادلّه‌ای هم که روی طهارت تکیه

دارنـد و آثـاری را برای طهـارت مطرح می‌کننـد– مثـل «یشترط الطهـارهٔ فی المأکول و المشـروب»– نیز حکومت دارد. امّا نسـبت به ادلّه‌ای که حکم در آنهـا عبارت از نجاست است حکومت نـدارد. حکم به نجاست، ضـد قاعـده طهارت است. قاعـده طهارت با چه معیاری می‌خواهد بر «کلّ ما یلاقی النجس فهو نجس» حکومت داشـته باشد؟ مگر قاعده طهارت، جعل نجاست می‌کند؟ «نجس» در «کلّ ما یلاقی النجس فهو نجس» چه ربطی به «فهو طاهر» در قاعده طهارت دارد؟

این دو ضـدّ یکـدیگر و در طرف مقابل هم واقع شده‌انـد و هنگامی که دو دلیل در طرف مقابل هم واقع شده باشـند، مجعولهای آن دو هم با یکدیگر تفاوت داشته و مقابل یکدیگرند و در این صورت مسأله تضییق و توسعه در کار نیست. یکی می‌خواهد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۴۹

طهـارت را ثـابت کنـد و دیگری نجـاست را. ولی جمع بین این دو، جمع بین حکم واقعی و ظـاهری است و در چنین موردی کسـی نیامـده مسأله حکومت حکم ظاهری بر حکم واقعی را مطرح کنـد. چون در تمام جاهایی که تضادّ بین حکم واقعی و حکم ظاهری مطرح است، مسـأله تقابـل و تخالف وجود دارد. حکم واقعی یک چیز را جعل می‌کنـد و حکم ظاهری خلاف آن را جعل می‌کنـد. امّا در دلیل «صلّ مع الطهارهٔ» با قاعده طهارت، هر دو بر طهارت تکیه کرده‌اند. یکی شـرطیت طهارت را مطرح می‌کند و دیگری در دلیل شـرطیت توسـعه می‌دهـد و می‌گویـد: «شـرطیت، اختصاص به طهارت واقعیه نـدارد» و ما گفتیم: حکومت، اختصاصـی به دلیل «صلّ مع الطهارهٔ» نـدارد بلکه هر حکمی که بر طهارت بار شده و به حسب ظاهر آن، طهارت واقعیه به‌عنوان موضوع یا جزء موضوع یا شـرط موضوع نقش دارد، قاعـده طهارت می‌آیـد و در آن توسـعه می‌دهد و می‌گوید: «موضوع یا جزء موضوع یا شـرط موضوع، خصوص طهـارت واقعیه نیست و شامـل طهـارت ظاهریه هم می‌شود». امّـا در جایی که هریک از دو دلیل، مطلبی را در مقابل دلیل دیگر جعـل کنـد، معنـا نـدارد مسأله حکومت را مطرح کنیم. به عبارت دیگر: همان‌طور که ما در مورد قاعـده طهارت و اصل دلیل «البول نجس» گفتیم، نسـبت بین قاعـده طهـارت و دلیـل «البول نجس» نسـبت حاکمیت و محکومیت نیست و قاعـده طهارت نیامـده تضـییقی در دلیـل «البول نجس» ایجـاد کنـد در اینجـا هم می‌گوییم: «نسـبت بین قاعـده طهـارت و دلیـل «کـلّ مـا یلاقی النجس فهو نجس»، نسـبت حـاکمیت و محکومیت نیست». در نتیجه اگر مراد مرحوم نائینی از ادلّه‌ای که در ارتباط با نجاست وارد شـده، ادلّه‌ای باشـد که مجعول در آنها عنوان نجاست است، قاعـده طهارت هیـچ حاکمیتی برآن ادلّه نـدارد. بلکه قاعده طهارت، حکم ظاهری را مطرح کرده و آن ادلّـه، حکـم واقعی را مطرح می‌کننـد. امّـا اگر مراد ایشـان ادلّـه‌ای باشـد که روی طهـارت تکیه کرده و ظـاهر آن طهـارت واقعیه است، قاعـده طهارت بر همه آنها حکومت دارد، همان‌طور که بر دلیل «صلّ مع الطهارهٔ» و دلیل «یشترط فی المأکول و المشروب الطهارهٔ» حکومت دارد. ولی طهارت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۵۰

مأکول و مشـروب ربطی به باب اجزاء ندارد و علت اینکه ما بر مسأله «صلّ مع الطهارهٔ» تکیه می‌کنیم ارتباط آن با مسأله اجزاء اسـت نه اینکه بخواهیم حکومت قاعـده طهـارت را منحصـر به «صـلّ مع الطهـارهٔ» بـدانیم. نتیجه بحث اجزاء در ارتباط با قاعـده طهارت از آنچه گذشت معلوم گردید که قاعده طهارت، بر دلیلی مثل «صلّ مع الطهارهٔ» حکومت دارد. یعنی اگر کسـی در طهارت و نجاسـت لباس خود تردیـد داشـته و با اسـتناد به قاعـده طهارت در آن لباس نماز بخواند و بعد از مدّتها معلوم شود که لباس او در هنگام نماز نجس بوده، نماز او صحیح است و اعاده و یا قضا لازم ندارد. پس در مورد قاعده طهارت، قول به اجزاء صحیح است.

۲– اجزاء در مورد اصالهٔ الحلّیهٔ

مطالبی که در ارتباط با قاعده طهارت گفتیم، در مورد قاعده حلّیت نیز مطرح می‌شود، زیرا تعبیر «کلّ شیء هو لک حلال حتّی تعلم

أنّه حرام»[۹۴] با تعبیری که در مورد قاعده طهارت وارد شده یکسان است. البته این بنا بر تفسیری است که مشهور نسبت به قاعده طهارت و قاعده حلیت مطرح می‌کنند. ولی مرحوم آخوند در این‌گونه تعبیرات مغیّا را مشتمل بر بیان حکم واقعی می‌داند و غایت را- که علم در آن مأخوذ است- در ارتباط با استصحاب می‌بیند. مشهور می‌گویند: مراد از روایت این است: «کلّ شیء شکّ فی حلّیته و حرمته فهو لک حلال ظاهراً»، غایت «حتّی تعلم» به‌عنوان قید موضوع است و خصوصیت موضوع را بیان می‌کند. حال ما وقتی مثلًا دلیل «لا تصلّ فی أجزاء ما لا یؤکل لحمه» را ملاحظه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۵۱

می‌کنیم، اگر ما بودیم و نفس این دلیل، از آن استفاده می‌کردیم که آن چیزی که مانعیت از صلاهٔ دارد، محرّم الأکل بودن به حسب واقع است. امّا همان‌طور که قاعده طهارت نسبت به «صلّ مع الطهارهٔ» ایجاد توسعه می‌کرد، در اینجا هم قاعده حلّیت می‌گوید: آن چیزی که مانعیت از نماز دارد این نیست که حیوان به حسب واقع غیر مأکول اللّحم باشد بلکه اگر به حسب واقع غیر مأکول اللّحم بود ولی ما به‌عنوان مشکوک الحلّیهٔ و الحرمهٔ حکم به حلّیت آن کردیم، این حلّیت ظاهریه موجب می‌شود که مانعیت تحقّق پیدا نکند. به‌عبارت دیگر: در آنجا قاعده طهارت، در دلیل شرطیت طهارت توسعه می‌داد، چون این توسعه مناسب با تسهیل و امتنان است ولی در اینجا قاعده حلّیت در ارتباط با مانعیت اجزاء غیر مأکول اللّحم ایجاد تضییق می‌کند و روشن است که هرچه دایره مانعیت محدودتر باشد، مناسبت بیشتری با تسهیل بر امّت دارد.

در نتیجه اگر حلّیت و حرمت اکل لحم حیوانی مشکوک بود و ما با استناد به قاعده حلّیت، حلّیت ظاهریه آن حیوان را ثابت کردیم، اثر این حلّیت ظاهریه این است که اگر در اجزاء آن نماز خواندیم مانعی ندارد، اگرچه بعداً معلوم شود که این حیوان به حسب واقع غیر مأکول اللّحم بوده است. در نتیجه قاعده حلّیت بحث تازه‌ای ندارد و همانند قاعده طهارت است.

۳- اجزاء در مورد اصالهٔ البراءهٔ

اشاره

برائت بر دو قسم است: برائت عقلیّه و برائت شرعیه. دلیل برائت عقلیّه عبارت از قاعده «قبح عقاب بلابیان و دلیل برائت شرعیه عبارت از حدیث رفع و امثال آن می‌باشد.

اجزاء در مورد برائت عقلیّه:

برائت عقلیه هیچ ارتباطی به مسأله اجزاء و عدم اجزاء ندارد. بلکه برائت عقلیه بر همان مسأله عذریت دلالت دارد که محقّق نائینی در مورد قاعده طهارت مطرح فرمود.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۵۲

ما اگرچه در مورد قاعده طهارت فرمایش ایشان را نپذیرفتیم ولی در مورد برائت عقلیه می‌پذیریم، زیرا برائت عقلیه نمی‌گوید: «تکلیف- به حسب واقع- ثابت نیست».

نمی‌گوید: «عبادتی که شما انجام دادی کامل است». بلکه می‌گوید: «اگر مولا در ارتباط با تکلیفش بیانی نداشت و تکلیف برای شما مشکوک الوجوب بود، چنانچه آن تکلیف مشکوک الوجوب را مخالفت کنید، عقوبت و مؤاخذه شما قبیح خواهد بود. یعنی مولا نمی‌تواند بگوید: چرا این تکلیف مشکوک را مراعات نکردی؟». امّا اگر ما با استناد به برائت عقلیه، مثلًا جزئیت سوره را نفی

کرده و نماز بدون سوره خواندیم سپس معلوم شد سوره واجب بوده، قاعده «قبح عقاب بلابیان نمی‌آید اعاده و قضا را نفی کند. لسان این قاعده، نفی عقاب در مورد ترک سوره است که در این مدّت با استناد به آن قاعده بوده است. این قاعده درحقیقت، عذری در ارتباط با استحقاق عقوبت است. در باب امارات- که اجزاء را نپذیرفتیم- نیز می گفتیم: اگر کسی مثلًا با استناد به «صدّق العادل» یا بیّنه‌ای که بر طهارت ثوب قائم شده، در آن ثوب نماز خواند و سپس کشف خلاف شد، باید آن را اعاده یا قضا کند، امّا نسبت به عمل گذشته، استحقاق عقوبت ندارد. مسأله عدم اجزاء در اینجا خیلی روشن‌تر از عدم اجزاء در امارات است، زیرا در باب امارات ممکن بود کسی «صدّق العادل» یا دلیل حجّیت بیّنه را به نوعی توجیه کرده و- همانند قاعده طهارت- مسأله اجزاء را استفاده کند ولی در مورد قاعده «قبح عقاب بلابیان ، آنچه عقل حکم می کند محدوده‌اش همین مسأله عدم استحقاق عقوبت است و عدم استحقاق عقوبت، هیچ ملازمه‌ای با اجزاء ندارد و عقل در ارتباط با اجزاء و عدم اجزاء هیچ حکمی ندارد. عقل از کجا می‌تواند درک کند که نمازهایی که بدون سوره خوانده شده کافی است و اعاده و قضاء ندارد. او فقط می‌تواند بگوید: چون مولا برای تو بیان نکرده نمی‌تواند تو را عقوبت کند. امّا اینکه آیا عبادات گذشته صحیح است یا نه؟ در اختیار مولاست و عقل نمی‌تواند حکمی نسبت به آن داشته باشد. در نتیجه در مورد برائت عقلیه نمی‌توان قول به اجزاء را پذیرفت.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۵۳

اجزاء در مورد برائت شرعیه:

مهم‌ترین دلیلی که در ارتباط با برائت شرعیه مطرح شده، حدیث رفع است. از حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده که فرمود: «رفع عن اُمّتی تسعهٔ: ... و ما لا یعلمون ...»؛[۹۵] یعنی آنچه که امت نسبت به آن جاهلند و نتوانسته‌اند نسبت به آن علم یا طریق علمی پیدا کنند، از آنان برداشته شده است. «ما» ی موصوله در «ما لا- یعلمون عمومیت دارد و عمومیت آن در محدوده چیزهایی است که وضع و رفعش به دست شارع است. مثلًا در احکام تکلیفیه اگر وجوب یا حرمت چیزی مشکوک باشد، عموم موصول شامل آن می‌شود. در احکام وضعیه مثل جزئیت، شرطیت، مانعیت و امثال آن نیز بنا بر نظر مرحوم آخوند- که این‌ها را قابل جعل شرعی می‌داند[۹۶]- حدیث رفع شامل آنها می‌شود. چیزی که نامعلوم شد و عنوان «ما لا- یعلمون برآن صدق کرد، شارع- به مقتضای حدیث رفع- آن را رفع کرده است. رفع در مقابل جعل است یعنی گویا شارع از جعل یک چنین اموری رفع ید کرده است. حدیث رفع مانند قاعده «قبح عقاب بلابیان نیست که فقط در محدوده عقاب سخن بگوید، بلکه به‌طور مستقیم آمده و مجعول شرعی را نفی کرده است. بنابراین اگر مکلّف در جزئیت سوره شک کند و با وجود تتبع و فحص کامل نتواند دلیل معتبری برای جزئیت یا عدم جزئیت سوره پیدا کند و حتّی با اطلاقی که جزئیت سوره را نفی کند برخورد نکرد،[۹۷] اینجا جای رجوع کردن به حدیث رفع است و همان‌طور که در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۵۴

مورد شک در احکام تکلیفیه، حدیث رفع می‌آید و حکم را برمی‌دارد، در مورد شک در احکام وضعیه نیز حدیث رفع می‌آید و حکم را برمی‌دارد. ما باید این مسئله را مورد دقّت قرار دهیم و ببینیم آیا مقدار دلالت حدیث رفع تا چه اندازه است؟ آیا حدیث رفع آمده و تخصیصی در واقع ایجاد کرده است؟ به این معنا که بگوید:

«اگر کسی جاهل به جزئیت سوره بود، سوره برای صلاهٔ او به حسب واقع جزئیت ندارد»؟ در اینجا نیز همان مطلبی که در مورد قاعده طهارت مطرح کردیم پیاده می کنیم، اگرچه وضوح آن به وضوح در مورد قاعده طهارت نمی‌رسد. در مورد قاعده طهارت می گفتیم: «قاعده طهارت می‌آید و در دلیل «صلّ مع الطهارهٔ» توسعه می‌دهد و می گوید آنچه برای صلاهٔ شرطیت دارد، خصوص

طهارت واقعیه نیست بلکه شامل طهارت ظاهریه نیز می‌شود. امّا شرطیت طهارت ظاهریه، مثل شرطیت طهارت واقعیه بود. این‌گونه نبود که گفته شود: «در طهارت واقعیه، شرطیت واقعیه و در طهارت ظاهریه، شرطیت ظاهریه تحقّق دارد»، بلکه لازمه حکومت قاعده طهارت بر دلیل «صلّ مع الطهارهٔ» توسعه در واقعیت شرطیت بود. یعنی قاعده طهارت می‌گفت: آنچه در لوح محفوظ و به‌حسب واقع شرطیت برای نماز دارد، معنایی اعمّ از طهارت واقعیه و ظاهریه است. امّا در اینجا مسئله قدری ظریف‌تر است، زیرا حدیث رفع می‌خواهد جزئیت را از سوره مشکوک الجزئیه بردارد ولی آیا به چه صورت؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۵۵

روشن است که حدیث رفع نمی‌خواهد بگوید: «جزئیت سوره- به حسب واقع- اختصاص به کسی دارد که عالم به جزئیت سوره باشد و کسی که جاهل به جزئیت سوره است، سوره برایش جزئیت ندارد»، زیرا: اوّلًا: این حرف مستلزم دور محال است و ما برفرض که از استحاله آن‌هم صرف‌نظر کنیم، نمی‌توانیم از تصویب باطلی که لازمه این حرف است چشم‌پوشی کنیم.[۹۸] ثانیاً: روایات متواتری وارد شده که بر اشتراک احکام بین عالم و جاهل دلالت می‌کند، مثل روایاتی که می‌گوید: «إنّ للّه تعالی فی کلّ واقعهٔ حکماً یشترک فیه الجاهل و العالم».[۹۹] کسی نمی‌تواند بگوید: «حکماً در این‌گونه روایات، خصوص حکم تکلیفی است» بلکه مراد از «حکماً» اعم از حکم تکلیفی و حکم وضعی است. بنابراین معنا ندارد که ما بگوییم: «جزئیت واقعیه سوره، اختصاص به کسی دارد که عالم به جزئیت سوره باشد، ولی اگر کسی جاهل به جزئیت بود، به مقتضای حدیث رفع سوره برای او- به‌حسب واقع- جزئیت ندارد». پس آیا حدیث رفع چه می‌خواهد بگوید؟ از یک طرف سوره- به حسب واقع- هم برای عالم و هم برای جاهل جزئیت دارد و از طرفی حدیث رفع جزئیت مشکوک الجزئیه را رفع کرده است. پس ما چگونه بین این‌ها جمع کنیم؟ اگر در حدیث رفع فقط مؤاخذه رفع شده بود، دیگر حدیث رفع نقشی در ارتباط با اجزاء و عدم اجزاء نداشت. و این منافات با عدم اجزاء و وجوب اعاده یا قضاء نداشت.

همان‌طور که قاعده «قبح عقاب بلابیان فقط مؤاخذه را برمی‌داشت و نقشی در ارتباط با اجزاء و عدم اجزاء نداشت. امّا فرض این است که مرفوع در حدیث، مؤاخذه نیست. ما ضرورتی نمی‌بینیم که در حدیث رفع، کلمه «مؤاخذه» را در تقدیر بگیریم. بلکه رفع به خود «ما لا یعلمون» و نفس حکم مجهول نسبت داده شده است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۵۶

در نتیجه ما از طرفی نمی‌توانیم دست به‌سوی واقع دراز کرده و در واقعِ جزئیت، محدودیتی ایجاد کنیم و از طرفی رفع به خود جزئیت تعلّق گرفته است. پس چه باید بکنیم؟ در اینجا باید بگوییم: وقتی حدیث رفع می‌خواهد یک جزئیت را رفع کند، نفس رفع جزئیت، ملازم با این است که در اینجا امری وجود دارد که به یک مجموع مرکّب تعلّق گرفته است، چون آن جزئیتی وضع و رفعش به دست شارع است که در ارتباط با مأمور به باشد. یعنی رفع جزئیت در باب صلاهٔ، با توجه به (أقیموا الصّلاهٔ) و (أقم الصّلاهٔ لدلوک الشمس ...) است. در نتیجه خود حدیث رفع، بر وجود یک دلیل دالّ بر تعلّق امر به یک مرکّب دلالت می‌کند. حال در مقابل این (أقیموا الصّلاهٔ) باید ادلّه‌ای بیاید و جزئیت اجزاء و شرطیت شروط را روشن کند،[۱۰۰] که مثلًا یکی از آنها دلیلی است که دلالت بر جزئیت سوره- به‌حسب واقع- نموده است. این دلیل وقتی با (أقیموا الصّلاهٔ) ملاحظه شود، معنایش این می‌شود که اگر کسی بخواهد (أقیموا الصّلاهٔ) را در خارج امتثال کند باید حتماً سوره را اتیان کند. در نتیجه ادلّه‌ای که دلالت بر جزئیت اجزاء و شرطیت شرایط یک مرکّب می‌کنند، در مقام بیان این هستند که راه تحقّق امر را منحصر کنند به مراعات خودشان. و به تعبیر دیگر: این ادلّه می‌آیند و مثلًا (أقیموا الصّلاهٔ) را تقیید می‌زنند. حال در اینجا فرض این است که مجتهد هرچه تفحص کرد، دلیلی که بر جزئیت سوره دلالت کند پیدا نکرد هرچند در واقع هم وجود داشته باشد، در اینجا حدیث رفع می‌آید و آن جزئیّت را برمی‌دارد، زیرا اگر حدیث رفع را این‌گونه معنا نکنیم، لغویت لازم می‌آید. حدیث رفع نیامده مؤاخذه را رفع کند و یا در واقع تخصیص ایجاد

کند و بگوید: سوره- به‌حسب واقع- برای کسی جزئیت دارد که عالم به جزئیت آن باشد.

به‌عبارت دیگر: درحقیقت، حدیث رفع بر معنایی که برزخ بین رفع مؤاخذه و ایجاد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۵۷

تخصیص نسبت به واقع است دلالت می‌کند مثل اینکه شارع گفته باشد: «ای کسی که جاهل به جزئیت هستی، من- به‌عنوان اینکه شارع هستم- به تو اجازه می‌دهم که (أقیموا الصّلاة) را بدون سوره امتثال کنی» و این اجازه شارع، با وجوب اعاده یا قضاء سازگار نیست. بنابراین در مورد برائت شرعیه حکم به اجزاء می‌شود. اگر کسی فحص کامل کرد و دلیلی بر جزئیت سوره پیدا نکرد و با استناد به برائت شرعیّه نماز خود را بدون سوره خواند، سپس دلیلی پیدا کرد که بر جزئیت سوره دلالت می‌کند مقتضای برائت شرعیه عبارت از اجزاء است و اعاده و قضاء برای این شخص واجب نیست.

۴- اجزاء در مورد اصالة الاشتغال

اصالة الاشتغال، از محلّ بحث ما بیرون است، زیرا بحث ما در جایی است که عملِ انجام‌شده فاقد بعضی از اجزاء و شرایط بوده است درحالی‌که در موارد جریان اصالة الاشتغال باید تمام اموری که احتمال مدخلیت در مأمور به دارد، مراعات شود و چیزهایی که احتمال مانعیت آنها داده می‌شود ترک شود. لذا در مورد اصالة الاشتغال ما به کشف خلاف برخورد نمی‌کنیم. بنابراین مسأله اصالة الاشتغال از بحث اجزاء خارج است. و ما حتّی نمی‌توانیم بگوییم: «اصالة الاشتغال، اقتضای اجزاء می‌کند»، زیرا در مورد اصالة الاشتغال، کمبودی در مأمور به وجود ندارد، مثلًا قول به اشتغال در دوران بین اقلّ و اکثر ارتباطی، به این معناست که در مورد شک در جزئیت سوره، عقلْ حکم به اشتغال می‌کند و لازمه حکم عقل این است که نماز باید با سوره اتیان شود. در این صورت دیگر نقصی در نماز وجود ندارد و اگر بعداً هم معلوم شد که سوره واجب نبوده است، به‌عنوان یک مستحب در نماز واقع شده و یا حدّ اقل به‌عنوان چیزی است که وجود آن ضرری به نماز وارد نمی‌کند. در نتیجه در موارد اصالة الاشتغال، اصلًا موضوع برای بحث اجزاء تحقق پیدا نمی‌کند تا نوبت به مباحث اجزاء برسد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۵۸

۵- اجزاء در مورد اصالة التخییر

اصالة التخییر به‌عنوان یک اصل عقلی ۱۰۱] در مورد دوران بین محذورین جریان پیدا می‌کند و ما باید موارد آن را جداگانه مورد بحث قرار دهیم: ۱- یک مورد اصالة التخییر جایی است که ما در مورد یک عمل شک داشته باشیم که آیا مستقلًا وجوب دارد یا مستقلًا حرام است. در اینجا چون ترجیحی در کار نیست و امر، دائر بین محذورین است، عقل چاره‌ای جز حکم به تخییر ندارد، یعنی می‌گوید: می‌توانی این فعل را انجام دهی یا ترک کنی. در این فرض، مسأله اجزاء نمی‌تواند مطرح باشد، چون مکلّف از دو حال خارج نیست: انجام این عمل و ترک آن.

و بر هر تقدیر، یا کشف خلاف می‌شود یا نمی‌شود. در صورت کشف خلاف، معنا ندارد که ما بحثی در مورد اجزاء مطرح کنیم زیرا اگر انجام داده، کشف خلاف به‌معنای این است که این عمل به‌حسب واقع حرام بوده و روشن است که در این صورت جایی برای اجزاء نیست. و اگر ترک کرده، کشف خلاف به‌معنای این است که این عمل به‌حسب واقع وجوب داشته است. اینجا هم ربطی به اجزاء ندارد زیرا در این صورت مکلّف عملی انجام نداده که بخواهیم ببینیم آیا مجزی از واقع است یا نه؟ ۲- گاهی دوران

بین محذورین در ارتباط با اجزاء یک عمل است، مثل اینکه شک کنیم آیا فلان چیز به‌عنوان جزء مأمور به است یا به‌عنوان مانع؟ و یا مثلًا شک کنیم که آیا فلان چیز به‌عنوان شرط مأمور به است یا به‌عنوان مانع؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۵۹

در اینجا اگر عمل- مثل نماز- قابل تکرار باشد، اصالهٔ التخییر جریان پیدا نمی‌کند، بلکه باید اصالهٔ الاشتغال را پیاده کرد و اصالهٔ الاشتغال می‌گوید: باید دو نماز خوانده شود، یکی با وجود آن شیء و دیگری با عدم آن شیء. البته باید توجه داشت که جریان اصل در صورتی است که دلیلی از خارج بر نفی و اثبات مسئله پیدا نشود. امّا اگر عمل قابل تکرار نباشد، و ما با استناد به اصالهٔ التخییر، مثلًا جانب جزئیت یا شرطیت را اختیار کرده و عمل را با آن جزء یا شرط آوردیم و بعداً معلوم شد که این شیء به‌عنوان مانع برای مأمور به بوده است، در اینجا بحث اجزاء و عدم اجزاء مطرح می‌شود. آیا اصالهٔ التخییر اقتضای اجزاء می‌کند یا اقتضا نمی‌کند؟ در اینجا همان بیانی که در مورد برائت عقلیه و قاعده «قبح عقاب بلابیان مطرح شد جریان پیدا می‌کند. ما گفتیم: قاعده «قبح عقاب بلابیان کاری به اجزاء و عدم اجزاء ندارد، بلکه فقط در ناحیه عقاب نقش داشته و می‌گوید: اگر در ارتباط با جزئیت سوره بیانی از جانب مولا نیامده باشد و مکلّف با استناد به قاعده «قبح عقاب بلابیان نماز خود را بدون سوره بخواند، مولا نمی‌تواند او را عقوبت کند». امّا اکنون که کشف خلاف شده و معلوم گردیده که سوره به‌حسب واقع وجوب داشته، آیا این نماز بدون سوره، مجزی از واقع است یا نه؟ این دیگر از محدوده قاعده «قبح عقاب بلابیان خارج است. در اینجا نیز می‌گوییم: «در ما نحن فیه، عقل ملاحظه کرده است که امر دائر بین محذورین است و هیچ ترجیحی در کار نیست و دلیلی هم بر تعیین یکی از دو طرف وجود ندارد، لذا حکم به تخییر کرده است. معنای تخییر این است که هریک از دو طرف را اختیار کنی، مولا نمی‌تواند تو را عقاب کند. اگر چیزی به‌حسب واقع مانعیت داشته و شما اتیان کرده‌اید و یا به حسب واقع جزئیت یا شرطیت داشته و شما ترک کرده‌اید، مولا نمی‌تواند شما را عقوبت کند. امّا اینکه آیا عمل گذشته شما مجزی از واقع است یا نه؟ عقل نمی‌تواند در این مورد حکمی داشته باشد. پس تنها صورتی که بحث اجزاء و عدم اجزاء می‌تواند در مورد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۶۰

اصالهٔ التخییر مطرح شود همین‌جا است. و همان‌طور که گفتیم اصالهٔ التخییر نمی‌تواند هیچ نقشی در ارتباط با اجزاء ایفا کند و طبق قاعده ما باید قائل به عدم اجزاء شویم، چون مأمور به با تمام خصوصیاتش اتیان نشده است. البته پیدا کردن مثال در شرع برای این مورد مشکل است و آنچه ما گفتیم به‌صورت فرضی بود.

۶- اجزاء در مورد استصحاب

مهم‌ترین اصل از اصول عملیه عبارت از استصحاب است. محقّقین و بزرگان اصولیین،[۱۰۲] استصحاب را به‌عنوان یک اصل شرعی می‌دانند نه اصل عقلی و حتی به‌عنوان اصل عقلائی هم نمی‌دانند که گفته شود: «لا تنقض الیقین بالشک ارشاد به استصحابی دارد که بین عقلاء مطرح است». دلیل اینکه استصحاب به‌عنوان یک اصل شرعی است، روایات معتبری است که در آنها فرموده‌اند: «لا تنقض الیقین بالشک . بعضی از این روایات- مثل صحیحه اوّل زراره- در مورد شک در بقاء وضو وارد شده است و بعضی- مانند صحیحه دوّم و سوّم زراره- در مورد شک در بقاء طهارت ثوب وارد شده است. حال اگر ما مثلًا در اوّل ظهر شک کردیم که آیا وضویی که صبح داشتیم باقی است یا نه؟ در این صورت چنانچه ما طهارت را استصحاب کرده و با استناد به آن نماز خواندیم، سپس در وقت یا خارج از آن معلوم گردید که هنگام نماز طهارت نداشته‌ایم آیا نمازی که خوانده‌ایم مجزی از واقع است به‌گونه‌ای که اعاده یا قضاء لازم نداشته باشد؟ آیا از «لا تنقض الیقین بالشک» چه استفاده‌ای می‌شود؟ برای پاسخ به این سؤال باید

ببینیم آیا «لا تنقض الیقین بالشک» به چه معنایی است؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۶۱

یک احتمال این است که «لا تنقض الیقین بالشک» می‌خواهد بگوید: «انسان شاکّی که حالت سابقه یقینی داشته، شارع الآن هم او را متیقّن می‌داند، البته به یقین ظاهری و تعبّدی نه یقین وجدانی».[۱۰۳] احتمال دیگر این است که «لا تنقض الیقین بالشک» می‌خواهد بگوید: «همان آثاری را که در زمان یقین بر متیقّن بار می‌کردی، الآن هم که شک داری برآن بار کن». به عبارت دیگر: «لا تنقض الیقین بالشک» نمی‌خواهد ما را- هرچند به حسب ظاهر- متیقّن فرض کند بلکه می‌خواهد بگوید: «آثار متیقّن را به واسطه شک نقض نکن». بنا بر هر دو احتمال، ما همان چیزی را که در ارتباط با حکومت قاعده طهارت نسبت به دلیل «صلّ مع الطهارة» بیان کردیم، مطرح می‌نماییم. خلاصه سخن ما این بود که قاعده طهارت می‌خواهد طهارت ظاهریه را جعل کند. شارع می‌خواهد بگوید: در صورتی که شما شک در طهارت یا نجاست چیزی داشتید، می‌توانید آثار طهارت را برآن بار کنید. حال ما اگر در طهارت و نجاست ثوبی شک داشتیم، یکی از آثار طهارت این است که می‌توانیم در آن ثوب نماز بخوانیم. روشن است که شارع نمی‌تواند با وجود این حرف، طهارت واقعیه را شرط نماز بداند زیرا نمی‌توان از طرفی طهارت واقعیه را شرط دانست و از طرفی دخول در صلاة را با لباس مشکوک الطهارة و النجاسة جایز دانست. عرف وقتی با دلیل «صلّ مع الطهارة» و قاعده طهارت برخورد می‌کند، قاعده طهارت را به‌عنوان مبیّن و مفسّر برای «صلّ مع الطهارة» می‌بیند. یعنی گویا شارع با جعل قاعده طهارت می‌گوید: درست است که ظاهر «صلّ مع الطهارة» اشتراط طهارت واقعیه است ولی من می‌خواهم برای شما توسعه داده و نماز با طهارت ظاهریه را هم مجزی بدانم. عین این بیان را در مورد استصحاب نیز مطرح کرده و می‌گوییم: ادلّه‌ای که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۶۲

طهارت را به‌عنوان شرط برای صلاة می‌داند- مانند «لا صلاة إلّا بطهور»- ظاهرشان این است که طهارت واقعیه شرطیت دارد، چه در ارتباط با حدث و چه در ارتباط با خبث، به‌طوری که اگر بعد از نماز معلوم شد که نماز فاقد این طهارت واقعیه بوده، چنین نمازی فاقد شرط بوده و مجزی نخواهد بود. امّا وقتی «لا تنقض الیقین بالشک» را با این ادلّه ملاحظه کنیم می‌بینیم که «لا تنقض الیقین بالشک» را به هریک از دو معنای مذکور که فرض کنیم،[۱۰۴] از آن استفاده می‌شود که دخول در صلاة با طهارت استصحابی جایز است. آیا «لا تنقض الیقین بالشک» چه برخوردی با دلیل «لا صلاة إلّا بطهور» و امثال آن دارد؟ آیا بین این دو تعارض وجود دارد؟ به این معنا که «لا صلاة إلّا بطهور» می‌گوید:

«طهارت واقعیّه شرط است» و «لا تنقض الیقین بالشک» آن را نفی می‌کند؟ ما وقتی این دو دلیل را در اختیار عرف قرار دهیم ملاحظه می‌کنیم که عرف بین آن دو تعارض نمی‌بیند بلکه «لا تنقض الیقین بالشک» را به‌عنوان مفسِّر دلیل شرطیت طهارت می‌داند. و به‌عبارت دیگر: «لا تنقض الیقین بالشک» برای معارضه با «لا صلاة إلّا بطهور» نیامده، بلکه با توجه به «لا صلاة إلّا بطهور» وارد شده است.

همان‌طور که دلیل خاص و عام نیز به‌حسب ظاهر با یکدیگر منافات دارند[۱۰۵] ولی عرف بین آن تعارضی نمی‌بیند و دلیل عام را بر خاص حمل می‌کند. در بحث عام و خاص خواهیم گفت که دلیل مخصّص- درحقیقت- بیانگر مراد جدّی مولاست و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۶۳

می‌خواهد بگوید: اگرچه اراده استعمالی مولا به یک ضابطه کلّیه‌ای به‌عنوان «أکرم العلماء» تعلّق گرفته ولی این‌گونه نیست که همه این مراد استعمالی، به‌عنوان مراد جدّی مولا هم باشد. اراده جدّی مولا به اکرام غیر زید عالم تعلّق گرفته است. به‌عبارت دیگر: ما از راه دلیل مخصّص پی می‌بریم که دایره مراد جدّی مولا محدودیت دارد، اگرچه دایره مراد استعمالی او- به‌عنوان اینکه می‌خواسته قانونی را به‌صورت کلّی وضع کند- توسعه دارد. در ارتباط با برخورد «لا تنقض الیقین بالشک» با «لا صلاة إلّا بطهور» مسئله

روشن‌تر است زیرا «لا ـ تنقض ...» به‌عنوان حاکم بر «لا ـ صلاهٔ إلّا بطهور» است. یعنی می‌خواهد بگوید: ظهوری که شما در دلیل محکوم یعنی «لا صلاهٔ إلّا بطهور» نسبت به طهارت واقعیه ملاحظه می‌کنید، حتّی در اراده استعمالیه مولا هم اراده نشده است. شما تصوّر می‌کرده‌اید که مراد از «طهور» طهارت واقعی است امّا به حسب واقع، حتّی از نظر استعمالی هم مراد مولا طهارت واقعی نیست بلکه مراد او همه افراد طهور است چه واقعی باشد و چه ظاهری. اگر در اینجا غیر از مسأله حکومت را مطرح کنیم و بخواهیم دلیل «لا ـ صلاهٔ إلّا بطهور» را بر ظاهرش – که شرطیت واقعی است – نگاه داریم، جمع بین آن با «لا تنقض الیقین بالشک» غیرممکن می‌شود، زیرا لازمه آن این است که از یک طرف شارع طهارت واقعیه را شرط برای صلاهٔ دانسته و از طرف دیگر شرطیت آن را نفی کرده باشد و طهارت ظاهریه را هم کافی بداند. لذا همان‌طور که قاعده طهارت حکومت بر ادلّه شرایط داشت دلیل استصحاب هم حکومت بر ادلّه شرایط دارد و لازمه حکومت عبارت از اجزاء است، چون اگر شرطیت توسعه پیدا کرد و دایره طهارت، عمومیت پیدا کرد، دیگر حتّی تعبیر به کشف خلاف هم درست نیست. نمازی که با طهارت ظاهری اتیان شده، کمبودی نداشته و آنچه به‌عنوان شرط نماز بوده، در حال نماز وجود داشته است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۶۴

۷- اجزاء در مورد قاعده فراغ و تجاوز[۱۰۶] اگر کسی – مثلًا – شک کرد که آیا رکوع رکعت اوّل را انجام داده یا نه؟ و با استناد به قاعده تجاوز، به شک خود اعتنا نکرد و یا بعد از نماز شک کرد که آیا نمازی که خوانده با وضو بوده یا بدون وضو؟ و با استناد به قاعده فراغ، به شک خود اعتنا نکرد ولی پس از آن معلوم شد که رکوع را ترک کرده و نماز او بدون وضو بوده است، آیا در اینجا اعاده یا قضاء لازم است، یا همانند آنچه در باب استصحاب و قاعده طهارت گفته شد، این

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۶۵

عمل مجزی است؟ ابتدا باید ببینیم آیا استناد به قاعده فراغ و تجاوز[۱۰۷] همانند حجیت خبر ثقه، امری عقلایی است که شارع مقدّس آن را مورد امضا قرار داده یا آنکه شارع مستقلًا آن را جعل کرده است؟ آیا عقلاء مشابه چنین قاعده‌ای را در امور مربوط به معاش و دنیای خود پیاده می‌کنند؟ اگر چنین چیزی بین عقلاء معمول بود، این بحث پیش می‌آید که نحوه برخورد عقلاء با این قاعده چگونه است؟ در باب خبر ثقه، هم اصل اعتبار عقلائی آن مسلّم بود و هم وجه اعتبارش، زیرا عقلاء با خبر ثقه به‌عنوان طریقیت و کاشفیت از واقع معامله می‌کنند. در باب قاعده فراغ و تجاوز، هم اصل عقلائی بودن آن مورد بحث است و برفرض پذیرفتن این مسئله، وجه اعتبار آن نزد عقلاء نیز مورد بحث است که آیا وجه اعتبار قاعده فراغ و تجاوز نزد عقلاء عبارت از جنبه طریقیت و کاشفیت آن می‌باشد یا اینکه عقلاء آن را به‌عنوان یک اصل عقلایی پذیرفته‌اند؟ در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که مگر در بین عقلاء، چیزی به‌عنوان «اصل عقلایی» هم وجود دارد که بدون درنظر گرفتن کاشفیت و طریقیت، مورد اعتبار عقلاء واقع شده باشد؟ پاسخ این سؤال مثبت است. در بین عقلاء هم اموری هست که به‌عنوان اصل تعبّدی عقلایی مطرح است، یعنی عقلاء آن را پذیرفته‌اند و برطبق آن عمل کرده‌اند، بدون اینکه عنوان کاشفیت و اماریت در آن وجود داشته باشد. مثلًا از جمله مباحثی که مرحوم آخوند به‌طور مکرّر مطرح کرده این است که آیا حجّیت اصالهٔ الحقیقهٔ از باب حجّیت اصالهٔ الظهور است یا اینکه اصالهٔ الحقیقهٔ به‌عنوان یک اصل تعبّدی عقلایی مطرح است؟ در مورد اصالهٔ الظهور باید توجه داشت که: اوّلًا: حجّیت ظواهر نزد عقلاء از باب اماریت و کاشفیت است، یعنی ظهور لفظ در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۶۶

یک معنا کاشف از این است که آن معنا مراد متکلّم است. ثانیاً: اصالهٔ الظهور دایره وسیعی دارد و حتی استعمالات مجازی را هم شامل است. «رأیت أسداً» ظهور در معنای حقیقی و «رأیت أسداً یرمی» ظهور در معنای مجازی دارد، که این ظهور به کمک قرینه تحقّق پیدا می‌کند. و اگر در معانی مجازیه، اصالهٔ الظهور وجود نداشته باشد، باید با لفظ، معامله مجمل شود درحالی‌که چنین

معامله‌ای نمی‌شود. امّا اصالهٔ الحقیقهٔ تنها موردش جایی است که متکلّم لفظی را استعمال کرده و هیچ‌گونه قرینه‌ای بر اراده مجاز اقامه نکرده است. در اینجا بنای عملی عقلاء این است که لفظ را بر معنای حقیقی حمل می‌کنند. ولی بحث در این است که آیا اصالهٔ الحقیقهٔ شعبه‌ای از اصالهٔ الظهور است یا اینکه یک اصل تعبّدی عقلایی است؟ بنا بر احتمال اوّل، حمل لفظ بر معنای حقیقی به‌عنوان ظهور لفظ در معنای حقیقی است و اصالهٔ الحقیقهٔ اصل مستقلی نیست بلکه شعبه‌ای از اصالهٔ الظهور است که تنها در مورد استعمال حقیقی- یعنی جایی که استعمال، خالی از قرینه مجاز باشد- تحقّق پیدا کرده است و مبنای حجّیت آن همان طریقیت و اماریتی است که در اصالهٔ الظهور مطرح است. امّا بنا بر احتمال دوّم، حمل لفظ بر معنای حقیقی هیچ ارتباطی به ظهور ندارد و مربوط به وجود اماره‌ای بر معنای حقیقی نیست بلکه این یک روش عملی عقلایی است بدون اینکه متکی به عنوان اماریت و طریقیت باشد. ما نمی‌خواهیم بگوییم: «حجّیت اصالهٔ الحقیقهٔ از باب حجّیت عقلائیه است» ولی ذکر این نکته برای این بود که فکر نشود که در تمام امور متداول نزد عقلاء، اماریت و کاشفیت مطرح است. خیر، چیزهایی هم بین عقلاء وجود دارد که به‌عنوان اصل مطرح است نه به‌عنوان اماره. شاید اصالهٔ عدم النقل هم از این باب باشد. پس از بیان مطلب فوق به اصل بحث برمی‌گردیم. بحث در این بود که آیا قاعده فراغ و تجاوز همانند خبر ثقه دارای ریشه‌ای عقلایی است؟ اگر چنین باشد باید

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۶۷

بگوییم: روایاتی که در مورد قاعده فراغ و تجاوز وارد شده برای تأکید و امضای این روش عقلایی آمده است، همان‌طور که «صدّق العادل» برای امضای روش عقلایی در مورد خبر ثقه وارد شده است. ظاهر این است که عقلاء در امور عادی خود یک چنین بنایی ندارند. عقلاء اگر بخواهند یک شیء مرکّبی را تهیه کنند که هر جزء آن، واقعاً در تحقّق مرکّب نقش داشته باشد،[۱۰۸] در مورد اجزاء مشکوک- که بعد از تجاوز از محلّ آنها در اتیان آنها شک می‌شود- چنین قاعده‌ای را پیاده نمی‌کنند. توضیح: اگر در مورد یک جزء فرض کنیم که باید در موقعیت خاصّی قرار گیرد و پس از گذشتن از محلّ آن شک کنیم که آیا آن جزء در جای خود قرار گرفت یا نه؟

عقلاء در اینجا قاعده تجاوز را پیاده نمی‌کنند، مثلًا اگر خواستند ساختمان عظیمی را بنا کنند و پایه این ساختمان نیاز به آهن مخصوصی دارد و پس از ساختن آن پایه، شک کردند که آیا آهن را در آن قرار داده‌اند یا نه؟ در اینجا نمی‌گویند: «چون وقت نصب آهن گذشته است و شک ما، بعد از تجاوز از محل است، نباید به این شک اعتنا کنیم». و یا مثلًا می‌خواهند دارو یا معجونی را تهیه کنند که همه اجزاء آن در ارتباط با ترتّب اثر معجون نقش دارند، حال پس از گذشتن زمان اختلاط اجزاء، شک کنند که آیا فلان جزء را مخلوط کرده‌اند یا نه؟ عقلاء نمی‌گویند: «چون شک ما بعد از تجاوز محلّ است، نباید به آن اعتنا کنیم، بلکه باید بنا بگذاریم که این معجون مؤثر در آن اثر است». این مسئله غیر از مسأله اعتماد بر خبر ثقه و ظواهر و سایر امارات عقلائیه است.

اینجا چنین روشی در میان عقلاء وجود ندارد. و بر فرض که عقلاء در مورد شک بعد از تجاوز محل بنا را بر این بگذارند که آن جزء مشکوک در جای خودش اتیان شده، ولی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۶۸

در صورت کشف خلاف نمی‌آیند چیزی مانند اجزاء را مطرح کنند. ما نباید مسأله فراغ و تجاوز را به عقلاء مرتبط کنیم و پس از آن بحث کنیم که آیا تجاوز محل، همانند اصالهٔ الظهور به‌عنوان یک اماره بر تحقق جزء است یا همانند اصالهٔ الحقیقهٔ[۱۰۹] به‌عنوان یک اصل تعبّدی عقلایی است؟ در نتیجه ما در قاعده فراغ و تجاوز نباید سراغ عقلاء برویم، زیرا عقلاء در اینجا یک چنین بنایی ندارند و برفرض هم که داشته باشند، در صورت کشف خلاف، اجزاء در آن وجود ندارند. بلکه باید به سراغ روایات برویم. درحقیقت، قاعده فراغ و تجاوز قاعده‌ای شرعی ۱۱۰] است و هیچ ارتباطی به عقلاء ندارد. و زمانی که شرعی شد، به‌عنوان تخصیصی در ادلّه استصحاب خواهد بود. این‌گونه نیست که «لا تنقض الیقین بالشک» قابل تخصیص نباشد، مواردی وجود دارد که

خود شارع گفته: «یقین را با شک نقض کن». یکی از موارد آن همین قاعده فراغ و تجاوز است. وقتی مکلّف در حال سجده شک می‌کند که آیا رکوع را در محلّ خود انجام داده است یا نه؟

«لاـ تنقض ...» می‌گوید: «رکوع را انجام نداده‌ای» و یا وقتی بعد از نماز شک کند که آیا قبل از نماز وضو گرفته یا نه؟ «لا تنقض ...» می‌گوید: «وضو نگرفته‌ای». امّا قاعده فراغ و تجاوز می‌آید و برخلاف «لا تنقض ...» حکم می‌کند و درحقیقت «لا تنقض الیقین بالشک» را تخصیص می‌زند. قاعده تجاوز می‌گوید: اگر شما در وسط نماز در اتیان جزئی- که محلّ آن گذشته است- شک کردید، اگرچه مقتضای استصحاب، عدم اتیان آن جزء است، ولی شما بنا را بر اتیان آن بگذارید». حتّی در بعضی از تعبیرات قاعده تجاوز، امام علیه السلام به کسی که در سجده شک کرده آیا رکوع را اتیان کرده یا نه؟ می‌فرماید:

«بلی قد رکع» یا «بلی قد رکعتَ».[۱۱۱] یعنی تو رکوع را انجام داده‌ای. در اینجا امام علیه السلام

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۶۹

نمی‌خواهد از طریق علم غیب خبر دهد که او رکوع را انجام داده است بلکه می‌خواهد بفرماید: اینجا جای «لا تنقض ...» نیست بلکه جای قاعده تجاوز است. از موارد دیگری که «لاـ تنقض الیقین بالشک» تخصیص خورده است، مسأله شک در عدد رکعات نماز است. وقتی مکلّف شک می‌کند که آیا سه رکعت خوانده یا چهار رکعت؟ مقتضای استصحابِ عدم اتیان رکعت چهارم، این است که رکعت چهارم اتیان نشده است ولی درعین‌حال شارع می‌فرماید: «در مورد شک بین سه و چهار، بنا را بر چهار بگذار».[۱۱۲] البته باید توجه داشت که اگر ما قاعده فراغ و تجاوز را از اصول عملیه بدانیم، این قاعده به‌عنوان مخصِّص «لا تنقض الیقین بالشک» خواهد بود. امّا اگر آن را از امارات بدانیم، به‌عنوان حاکم بر «لا تنقض الیقین بالشک» خواهد بود همان‌طور که سایر امارات، بر اصول حاکمند.[۱۱۳] بعضی خواسته‌اند از بعضی روایات استفاده کنند که قاعده فراغ و تجاوز به‌عنوان یک اماره است، مثلًا در روایتی وارد شده که کسی وضو می‌گیرد و پس از تمام شدن وضو در مورد شستن دست راست خود شک می‌کند. امام علیه السلام می‌فرماید: «به این شک اعتنا نکند، لأنّه حین یتوضّأ أذکر منه حین یشکّ»[۱۱۴] یعنی این مکلّف، هنگامی که اشتغال به وضو داشت بیشتر متوجه بوده تا زمانی که شک کرده است، چون آن زمان مشغول انجام دادن اجزاء وضو بوده ولی الآن مدّتی گذشته و فاصله شده است.

به‌عبارت دیگر: اگر دو حالت این شخص را درنظر بگیریم می‌بینیم که در حالت وضو گرفتن- که مسأله شستن دست مطرح بوده- به این مسئله توجه بیشتری داشته تا حال که از آن فارغ شده است. بعضی گفته‌اند: تعلیل به «أذکریّت» به این جهت است که امام علیه السلام می‌خواهد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۷۰

بفرماید: «أذکریّت به‌عنوان اماره بر واقع است، یعنی اماره است که او شستن را در جای خودش انجام داده است». ما فعلًا در اینجا نمی‌خواهیم بحث کنیم که آیا قاعده فراغ و تجاوز از باب اماریت شرعیه حجّت است یا به‌عنوان یک اصل شرعی مورد اعتبار است؟ ولی بنا بر هر دو فرض، مسأله اجزاء را باید بررسی کنیم: فرض اوّل: اگر قاعده فراغ و تجاوز به‌عنوان اماره باشد و مثلًا بعد از فراغ از وضو شک کرد که آیا شستن دست راست تحقّق پیدا کرده یا نه؟ و با استناد به قاعده فراغ حکم به تحقّق آن کرد، سپس معلوم شد که شستن دست ترک شده است آیا در اینجا حکم به اجزاء می‌شود یا نه؟ در اینجا همان مطلبی را مطرح می‌کنیم که در ارتباط با سایر امارات بیان کردیم.

در مورد امارات- چه امارات عقلائیه که مورد تأیید شارع قرار گرفته و چه اماراتی که شارع مستقلًا آنها را جعل کرده است- عنوان کاشفیت و طریقیت مطرح است. معنای طریقیت و کاشفیت این است که ما در مقابل واقع، چیز دیگری نداریم و محورْ عبارت از واقع است و این اماره چون دست ما را گرفته تا به واقع برساند، به‌همین‌جهت حجّیت پیدا کرده است. و در چنین جایی اگر کشف

خلاف شـد، ما نمی‌توانیم قائل به اجزاء شویم. حتّی در مورد قطع که بالاترین اماره است و حجّیت آن نیازی به دلیل شـرعی نـدارد، اگر کسـی قطع پیدا کرد که سـوره جزئیت نـدارد و مـدّتها نمـاز خود را بـدون سوره خوانـد سـپس معلوم شـد سوره جزئیت دارد، نمی‌توان حکم به اجزاء کرد، زیرا حکم به اجزاء دائر مـدار حجّیت نیست. و یا اگر کسـی قطع به طهارت ثوب خود پیدا کرد و پس از خوانـدن نمـاز، معلـوم شـد که لبـاس او نجس بوده است، حکم به اجزاء نمـاز او نمی‌شود. ممکن است کسـی بگویـد: چطور اگر کسـی با استناد به قاعده طهارت نماز خواند سپس معلوم شد که لباس او طاهر نبوده، حکم به اجزاء می‌شود ولی در مورد قطع حکم به اجزاء نمی‌شود، با آن مقام پایینی که قاعده طهارت نسبت به امارات- خصوصاً قطع- دارد؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۷۱

پاسخ این است که: ملاک در باب اجزاء در قاعده طهارت این بود که دلیل قاعده طهارت، به‌عنوان حاکم بر دلیل «صلّ مع الطهارهٔ» است و در آن توسـعه ایجـاد می‌کنـد و می‌گویـد: «طهـارتی که در نمـاز شـرط است، اعمّ از طهـارت واقعیه و ظـاهریه است» و ما به مقتضـای حکومت، حکم به اجزاء می‌کردیم. امّـا در بـاب قطع، دلیلی نـداریم که حـاکم بر «صـلّ مع الطهـارهٔ» باشـد. بلکه «صلّ مع الطهـارهٔ» ظهـور دارد در اینکه طهـارت واقعیه معتبـر است و قطـع هم به‌عنوان صـغری پیش می‌آیـد و می‌گویـد: «أنت طـاهر واقعـاً»، نتیجه‌اش این می‌شود که: «أنت واجد للشرط». حال که معلوم گردید این قطع بر خلاف واقع بوده و صغری تحقّق نداشته، ما با استناد به چه چیزی حکم به اجزاء می‌کنیم؟ و به اصـطلاح علمی: امارات- که در رأس آنها قطع است- تصـرّف در واقع نمی‌کنند، تصرّف در کبری نمی‌کنند، بلکه فقط مبیّن صغری هستند. اماره می‌گوید:

«طهارت واقعیه در اینجا تحقّق دارد»، ولی واقعیت کبری در امارات در جای خودش محفوظ است بدون اینکه هیچ‌گونه تصـرّفی در آن بشود. امّا اصول عملیه، با لسان ادلّه خودشان تصرّف در کبری می‌کنند. «صلّ مع الطهارهٔ» را توسعه می‌دهند و می‌گویند:

«آنچه شـرطیت دارد، اعم از طهـارت ظـاهریه و واقعیه است. پس اصول عملیه به‌لحـاظ تصـرّف در کـبری و توسـعه مفـاد دلیـل آن، اقتضای اجزاء دارنـد امّا امارات به‌لحاظ اینکه هیـچ‌گونه تصـرّفی در کبری ندارنـد بلکه با حفظ واقعیت کبری، در مقام بیان صـغری هسـتند، تـا زمـانی نقش دارنـد که کشف خلاـف نشود. وقتی کشف خلاـف شـد، می‌فهمیم که این صـغری برای این کبری نبوده و عبادتی که انجام شـده فاقـد جزء و شـرط یا دارای مانع بوده و نمی‌توانـد عبادت صـحیحی باشـد، پس اعاده یا قضای آن لازم است. یادآوری می‌شود که مثال‌های مـذکور در باب صـلاهٔ، فقط به‌عنوان مثال است و الّا در باب صـلاهٔ، حـدیثی داریم به نام «لا تعاد» که دو ضابطه بیان کرده است: مواردی که بایـد نماز اعاده شود و مواردی که لازم نیست اعاده شود. یکی از موارد حدیث «لا تعاد» این است که اگر کسی فکر می‌کرد سوره وجوب ندارد و ده سال نماز بدون سوره خواند

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۷۲

و سپس معلوم شد سوره وجوب داشته است، حدیث «لا تعاد» حکم به عدم وجوب اعاده می‌کند. به‌عبارت دیگر: مباحث ما در اینجا طبق قواعـد و با قطع‌نظر از حـدیث «لا تعاد» است. فرض دوّم: اگر قاعـده فراغ و تجاوز به‌عنوان یک اصل عملی شـرعی باشـد، یعنی شارع در مورد شک بعد از تجاوز- به‌عنوان یک اصل- حکم می‌کند که به این شک اعتنا نکن، اگر در حال سجده، شک در اتیان رکوع کردی به این شـک اعتنـا نکن و بنـا را بر اتیـان رکوع بگـذار. و به تعـبیر بعضـی روایـات، امـام علیه السـلام به چنین شخصـی می‌فرماید:

«بلی قد رکعتَ»[۱۱۵]. یعنی تو بنا بر اتیان رکوع بگـذار. بنا بر این که روایت نخواهـد بگویـد: «اماره‌ای بر تحقّق رکوع وجود دارد» بلکه بخواهد صرفاً یک بنای عملی و تعبّدی بر تحقّق رکوع مطرح کند. در این صورت، قاعده فراغ و تجاوز همانند قاعده طهارت و قاعده حلّیت و برائت شرعیه و استصحاب، به‌عنوان یک اصل عملی شرعی مطرح بوده و همان مسأله حکومت که در مورد آنها ذکر کردیم در مورد قاعـده فراغ و تجاوز نیز مطرح خواهـد بود، یعنی می‌گوییم: «جمله بلی قد رکعتَ نمی‌خواهد بگوید: بلی قد رکعتَ

واقعاً». یعنی امام علیه السلام نمی‌خواهد وقوع رکوع را به‌عنوان یک خبر غیبی مطرح کند، نه لسان دلیل یک چنین معنایی را دلالت دارد و نه واقعیت مسئله چنین است. روشن است که در تمام موارد شک در اتیان رکوع، بعد از تجاوز محل، نمی‌توان گفت: واقعاً رکوع انجام شده است. بلکه همان‌طور که در مورد قاعده طهارت، امام علیه السلام چیزی را به‌عنوان طهارت ظاهریه جعل می‌کند، اینجا هم «قد رکعتَ» به این معنا است که به حسب ظاهر رکوع از تو تحقّق پیدا کرده است». سؤال: آنچه جزئیت برای نماز دارد، آیا رکوع واقعی است یا اعمّ از واقعی و ظاهری؟ اگر رکوع واقعی، جزئیت داشته باشد، رکوع ظاهری مستفاد از «بلی قد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۷۳

رکعتَ» چه نقشی می‌تواند داشته باشد، آن‌هم به‌عنوان جزئی که از ارکان نماز است؟ پاسخ: اگر بخواهیم «بلی قد رکعتَ» را از لَغویت خارج کنیم، چاره‌ای جز این نیست که به کمک دلیل «بلی قد رکعتَ» در دلیل جزئیت رکوع تصرّف کرده و بگوییم:

«اگرچه ظاهر دلیل جزئیت رکوع، جزئیت رکوع واقعی است ولی «بلی قد رکعتَ» می‌گوید: آنچه برای نماز جزئیت دارد، اعمّ از رکوع واقعی و ظاهری است». اگر «بلی قد رکعتَ» یک چنین تصرّف و توسعه‌ای در دلیل جزئیت رکوع برای صلاهٔ داشته باشد و بعد از نماز معلوم شود که در مورد شک در رکوع، به حسب واقع نماز شما فاقد رکوع بوده، نمی‌توانیم حکم به بطلان صلاهٔ بنماییم، زیرا آنچه برای نماز جزئیت داشته خصوص رکوع واقعی نبوده بلکه شامل رکوع ظاهری هم بوده است و «بلی قد رکعتَ» بر تحقّق رکوع ظاهری دلالت می‌کند. لذا همان بیانی که در ارتباط با حکومت قاعده طهارت بر دلیل «صلّ مع الطهارهٔ» مطرح کردیم، در اینجا نیز مطرح می‌کنیم. ۸- اجزاء در مورد قاعده شک بعد از وقت اگر کسی بعد از وقت شک کرد که آیا نمازش را در وقت خوانده است یا نه؟ اینجا شارع می‌گوید: «به این شک اعتنا نکن و بنا بگذار بر اینکه نماز در وقت انجام شده است». حال اگر کسی به این قاعده استناد کرده و از قضای نماز خودداری کرد و پس از مدّتی معلوم شد که آن نماز مشکوک، اتیان نشده است، آیا استناد به قاعده مذکور موجب اجزاء است؟ از مباحث گذشته ما معلوم گردید که مسأله اجزاء در جایی مطرح است که عملی در خارج انجام شده باشد، امّا در جایی که معلوم شود عملی انجام نگرفته، چه چیزی می‌تواند مجزی از واقع باشد؟ چیزی تحقّق پیدا نکرده که بخواهد مجزی از واقع باشد.

لذا ناچاریم بگوییم: قاعده شک بعد از وقت شبیه چیزی است که مرحوم نائینی در مورد قاعده طهارت بیان فرمود و ما آنجا از ایشان نپذیرفتیم. ولی در اینجا آن حرف را قبول

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۷۴

می‌کنیم. بنابراین می‌گوییم: قاعده شک بعد از وقت، قاعده‌ای است که به‌عنوان تسهیل و معذوریت برای امت آمده است، امّا اینکه- بیش از مسأله معذوریت- بخواهد همانند «بلی قد رکعتَ» دلالت بر تحقّق نماز بنماید، این را نمی‌توانیم بپذیریم، زیرا این قاعده چنین لسانی ندارد. لذا اگر بعد از مدّتی کشف خلاف شد، نمی‌توانیم حکم به اجزاء و عدم وجوب قضا بنماییم.

۹- اجزاء در مورد أصالهٔ الصحهٔ

یکی از اصولی که باید در مسأله اجزاء مورد بحث قرار گیرد، اصالهٔ الصحهٔ است، اگرچه ما کسی را نیافتیم که در ارتباط با آن بحث کرده باشد. بعضی از موارد اصالهٔ الصحهٔ ربطی به مسأله اجزاء ندارد و آن جایی است که اصالهٔ الصحّهٔ در مورد معاملات واقع شود. مثلًا اگر بیعی قبلًا واقع شده- خواه از خود مکلّف باشد یا از دیگران- و در صحّت و فساد آن شک شود، اصالهٔ الصحهٔ در اینجا جریان پیدا می‌کند ولی ربطی به مسأله اجزاء پیدا نمی‌کند. یا اگر نکاحی واقع شود و شک در صحّت یا فساد آن بشود، اصالهٔ الصحهٔ اقتضای صحّت آن نکاح را دارد ولی ربطی به اجزاء ندارد. گاهی هم اصالهٔ الصحهٔ بر قاعده فراغ منطبق می‌شود، مثلًا اگر

انسان در مورد عباداتی که انجام داده شک کند که آیا صحیح بوده یا فاسد؟ اصالهٔ الصحهٔ اقتضای صحّت می‌کند ولی در اینجا اصالهٔ الصحهٔ منطبق بر همان قاعده فراغ است، نه اینکه در اینجا دو عنوان داشته باشیم و هرکدام یک اقتضایی داشته باشند. جایی که اصالهٔ الصحهٔ جاری شود و به بحث اجزاء هم مربوط باشد و مجرای قاعده فراغ هم قرار نگیرد، عبارت از جایی است که کسی نایب شده باشد برای انجام یک عبادت- چه حج باشد یا غیر آن- و بعد از انجام عمل، شک شود که آیا این عمل را به‌طور صحیح انجام داده است یا نه؟ توضیح: مثلًا کسی نایب شده تا برای میّتی که نماز و روزه به عهده داشته، آن

اصول فقه شیعه، ج ۴، ص: ۱۷۵

نماز و روزه را انجام دهد. وارث یک‌وقت شک می‌کند که آیا نائب، عمل منوب عنه را در خارج انجام داده یا نه؟ در این صورت باید وثوق و اطمینان به انجام عمل توسط نائب داشته باشد. یکی از شرایط استنابت عبارت از وثوق و اطمینان به نائب است و این شرط ربطی به نیابت ندارد بلکه مربوط به استنابت است، یعنی کسی که می‌خواهد دیگری را به‌عنوان نایب بگیرد، باید وثوق و اطمینان داشته باشد که این نائب عمل مورد نیابت را انجام می‌دهد. و اگر چنین نباشد، استصحابِ عدم اتیان، اقتضای عدم اتیان را می‌کند و در مقابل این استصحاب، چیزی که تقدّم بر استصحاب داشته یا در عرض آن باشد نداریم. امّا در جایی که وثوق و اطمینان دارد که نایب عمل را انجام می‌دهد ولی نمی‌داند که آیا به‌طور صحیح انجام می‌دهد یا به‌طور فاسد؟ گفته شده است که می‌توان برای احراز صحّت، به اصالهٔ الصحهٔ تمسک کرد. خصوصاً اگر تردید بعد از تحقّق عمل باشد.

در این صورت، اصالهٔ الصحهٔ به بحث اجزاء ارتباط پیدا می‌کند. حال اگر با استناد به اصالهٔ الصحهٔ، بنا بر صحّت گذاشتیم سپس معلوم شد که نایب بعضی از اجزاء یا شرایط یا موانع را مراعات نکرده است، آیا اصالهٔ الصحهٔ اقتضای اجزاء می‌کند؟ این مورد از اصالهٔ الصحهٔ به بحث ما مربوط می‌شود. برای روشن شدن بحث باید ببینیم آیا مدرک اصالهٔ الصحهٔ چیست؟ اگر مدرک اصالهٔ الصحهٔ ظهور حال مسلمان باشد و این ظهور، اماریت داشته باشد که عمل به‌طور صحیح انجام شده است- همان‌طور که ظهور لفظ جنبه اماریت داشت- باید حکم امارات را در مورد آن جاری کنیم، یعنی همان‌طور که در امارات قائل به عدم اجزاء شدیم، اینجا نیز قائل به عدم اجزاء شویم. امّا اگر گفتیم: «مدرک اصالهٔ الصحهٔ، تعبیراتی است که در بعضی روایات وارد شده، مثل قول امام علیه السلام: «ضع أمر أخیک علی أحسنه»[۱۱۶]، که در اینجا افعل التفضیل دارای

اصول فقه شیعه، ج ۴، ص: ۱۷۶

جنبه تفضیلی نیست و معنای کلام امام علیه السلام این است: «ضع أمر أخیک علی کونه حسناً و علی کونه صحیحاً- در مقابل فاسد و باطل-»، در این صورت آیا از چنین تعبیری استفاده اجزاء می‌شود یا نه؟ آیا همان‌طور که در مثل قاعده طهارت و حلّیت و استصحاب طهارت، قائل به حکومت این ادلّه بر ادلّه اجزاء و شرایط بودیم و اجزاء را استفاده می‌کردیم در اینجا هم می‌توانیم همان حرف‌ها را بزنیم؟ پاسخ این سؤال منفی است و اصالهٔ الصحهٔ اگرچه- همانند اصالهٔ الطهارهٔ و استصحاب- به‌عنوان یک اصل عملی مطرح است ولی ما در مورد آن قائل به اجزاء نمی‌شویم، زیرا از عبارت «ضع أمر أخیک علی أحسنه» پیداست که «أمر أخ» در ارتباط با این شخص- یعنی مخاطب در «ضع»- می‌باشد، امّا اینکه آیا زید نمازش را درست خوانده یا فاسد؟ چه ربطی به دیگران دارد؟ مگر آنان می‌خواهند به او پاداش بدهند؟

بنابراین نفس عبارت، ارتباط بین مخاطب در «ضع» با «أمر أخ» را اقتضا می‌کند، یعنی بحث در جایی است که «أمر أخ» ارتباط به آن مخاطب در «ضع» دارد و صحّت و فسادش در ارتباط با او است. بنابراین در مسأله استنابت پیاده می‌شود.[۱۱۷] گویا به وارثی که نایب گرفته می‌گوید: اگر شما کسی را به‌عنوان نایب گرفتید تا عبادتی را برای مورِّث شما انجام دهد، سپس شک کردید که آیا به‌طور صحیح انجام داده یا نه؟ در این صورت فعل نایب را بر احسن آن حمل کنید و حکم به صحّت آن بنمایید. ولی وقتی واقعیت مسئله را ملاحظه کنیم می‌بینیم که وارث دارای دو حیثیت است: از یک طرف گرفتار منوب عنه و اشتغال ذمّه اوست و از

یک طرف هم گرفتار نائب و اجرتی که بایـد به او بپردازد می‌باشد. به‌نظر می‌رسد «ضع أمر أخیک علی أحسـنه» فقط حیثیت دوّم را متعرّض است. تردیدی نیست که نائب پول گرفته تا عمل

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۷۷

صحیح انجام دهد و اگر از اوّل بدانیم که عمل او صـحیح نیست و یا بعد از عمل پی به فساد عمل او ببریم، استحقاق اجرت نخواهد داشت. «ضع أمر أخیـک علی أحسـنه» می‌خواهـد بر حیثیتی که در ارتباط با نفع أخ است دلالت کنـد. یعنی می‌خواهـد بگویـد: اگر تردیـد کردی که این نـائب عمـل را صـحیح انجام داده یا نه؟ نمی‌توانی از پرداخت اجرت به او امتناع کنی، بلکه بایـد عمل او را بر صحت حمل کرده و اجرت را به او بپردازی.

کجای این مطلب دلالت دارد بر اینکه اگر کشف خلاف شـد، مجزی از منوب عنه هم می‌باشد؟ بلکه اصل اجرای اصالهٔ الصـحهٔ در صـورت شـک در صـحّت عمـل نسـبت به منـوب عنه هم مـورد منـاقشه واقع می‌شود چه رسـد به اینکه بخواهیم در صورت کشـف خلاف، حکم به اجزاء هم بنماییم. ولی ما برفرض که اصل آن را هم زیر سؤال نبریم، قـدر متیقّنش آنجایی است که کشف خلاف شود. مـا از این عبـارت نمی‌توانیم اسـتفاده اجزاء کنیم. بنابراین هرجا که اصـلی به‌عنوان اصل شـرعی مطرح است، ما نمی‌توانیم فوراً مسأله اجزاء را در مورد آن مطرح کنیم بلکه بایـد لسـان دلیـل آن اصل عملی را ملاحظه کنیم. لسان دلیل قاعـده طهارت به‌گونه‌ای بود که اگر بخواهد حکومت بر دلیل «صلّ مع الطهارهٔ» نداشـته باشد، هیچ اثری بر آن (قاعده طهارت) مترتّب نشده و مسـتلزم لغویت آن می‌شود. دلیل استصـحاب هم همین‌طور. این‌ها لسانشان، توسـعه در دلیل شرط است. در نتیجه اگر اصالهٔ الصحهٔ را به عنوان یک اصل عملی هم مطرح کنیم، ملازم با اجزاء نیست.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۷۹

مقدّمه واجب

اشاره

در بحث مقـدّمه واجب، قبـل از بیـان اقوال و ادلّه آنها، مطالبی به‌عنوان مقـدّمات بحث مطرح شـده که لازم است به بحث و بررسـی پیرامون آنها بپردازیم:

مقدّمات بحث

مطلب اول: تحریر محلّ نزاع

اشاره

بحث در این است که آیا مسأله مقدّمه واجب، مسأله‌ای فقهی است یا مسأله‌ای اصولی؟ تردیدی نیست که اگر ما مسأله مورد نزاع را به این صورت مطرح کرده و بگوییم:

«مقدّمهٔ الواجب واجبهٔ أم لا؟»،[۱۱۸] این مسئله یکی از مسائل فقهیه خواهد شد، زیرا[۱۱۹]

اصول فقه شیعه ؛ ج‌۴ ؛ ص۱۷۹

اصول فقه شیعه، ج‌۴، ص: ۱۸۰

میزان در مسأله فقهیه عبارت از این است که موضوع قضیه عبارت از فعل مکلّف و محمول آن‌هم یکی از احکام تکلیفیه یا احکام وضعیه باشد و چنین عنوانی در «مقدّمة الواجب واجبة أم لا؟» تحقّق دارد زیرا همان‌طور که ذی المقدّمه یکی از افعال مکلّفین است مقدّمه نیز به‌عنوان فعل مکلّف مطرح است. اگر «بودن بر پشت‌بام» به‌عنوان فعل مکلّف مطرح است، «نصب نردبان» نیز به‌عنوان فعل مکلّف مطرح خواهد بود و اصولًا گاهی مشاهده می‌شود مولا بین مقدّمه و ذی المقدّمه در یک عبارت جمع می‌کند، مثلًا می‌گوید: «ادخل السوق و اشتر اللّحم»، همان‌طور که «اشتراء» فعل مکلّف است، «دخول السوق» هم فعل مکلّف است. در این صورت، مسأله مقدّمه واجب مثل این مسأله فقهی است که بگوییم: «صلاة الجمعة واجبة فی عصر الغیبة أم لا؟». البته بین این مسئله و مسأله مقدّمه واجب، یک فرق وجود دارد ولی این فرق تأثیری در فقهی بودن مسئله ندارد و آن فرق این است که ما در مسائل فقهی به دو نوع مسئله برخورد می‌کنیم که از یکی به «مسأله فقهی» و از دیگری به «قاعده فقهی» تعبیر می‌شود، «قاعده فقهی» هم همان «مسأله فقهی» است و به فقه ارتباط دارد با این تفاوت که موضوع در مسأله فقهی، تنها حکایت از یک معنون می‌کند، صلاة الجمعة عنوانی است که بیش از یک معنون ندارد و آن عبارت از واقعیت صلاة جمعه است، صلاة جمعه حتی از صلاة ظهر هم حکایت نمی‌کند. امّا موضوع در قاعده فقهیه عبارت از عنوانی است که دارای معنون‌های متعدّدی است، مثلًا موضوع در قاعده «کلّ ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» یک عنوان است که معنون‌های متعدّدی دارد، یکی از معنون‌های «ما یضمن بصحیحه» عبارت از بیع و معنون دیگر آن عبارت از اجاره است. سایر عقود معاوضی که در آنها ضمان به مسمّی تحقّق دارد نیز از معنون‌های این عنوان می‌باشند. به‌عبارت دیگر: «مسأله فقهی و قاعده فقهی، در فقهی بودن مشترکند ولی یکی از آنها جزئی و دیگری کلّی است». در ما نحن فیه نیز اگر محلّ بحث عبارت از «مقدّمة الواجب واجبة أم لا؟» باشد، همانند «صلاة الجمعة فی عصر الغیبة

اصول فقه شیعه، ج‌۴، ص: ۱۸۱

واجبة أم لا؟» خواهد بود با این تفاوت که صلاة الجمعة دارای یک معنون و مقدّمه واجب دارای معنون‌های متعدّد است. در باب صلاة، وضو، طهارت ثوب و طهارت بدن مقدّمه واجب می‌باشند، ولی کلّی بودن مقدّمه واجب باعث نمی‌شود که بحث آن از فقهی بودن خارج شود، بالاخره هرجا مقدّمه واجب تحقّق داشته باشد، فعل مکلّف است. اشکال: اگر مسأله مقدّمه واجب جزء قواعد فقهی است چرا آن را در علم اصول مورد بحث قرار داده و در کتب قواعد فقهی مطرح نکرده‌اند؟ درحالی‌که ذکر آن در علم اصول، ظهور در این دارد که این مسئله جزء علم اصول است و اصولًا هر مسأله‌ای در هر علمی مطرح می‌شود، ظهور قوی دارد در اینکه این مسئله جزء مسائل همان علم است و به‌عنوان مسأله‌ای استطرادی نمی‌باشد. مرحوم آخوند برای حلّ این اشکال می‌فرماید: با توجه به اینکه ذکر این مسئله در علم اصول، ظهور در اصولی بودن آن دارد، ما با استناد به این ظهور، صورت مسئله را تغییر می‌دهیم به‌گونه‌ای که بتواند با ضابطه مسئله اصولیه تطبیق کند. ضابطه مسأله اصولیه این است که نتیجه مسأله اصولیه بتواند به‌عنوان یک کبرای کلی برای استنباط حکم فقهی قرار گیرد. ایشان می‌فرماید: ما در بحث مقدّمه واجب می‌آییم و موضوع و محمول مسئله را به این صورت تغییر می‌دهیم که «الملازمة بین وجوب المقدّمة و وجوب ذی المقدّمة ثابتة عقلًا أم لا؟» در این صورت، موضوع در قضیّه مورد بحث، فعل مکلّف نیست بلکه عبارت از ملازمه است. ملازمه، واقعیتی است که بر فعل مکلّف اثر می‌گذارد، یعنی نتیجه ملازمه، وجوب مقدّمه خواهد شد، امّا نفس ملازمه، فعل مکلّف نیست. این ملازمه دارای دو طرف است: یک طرف آن حکم شرعی به وجوب ذی المقدّمه و طرف دیگر آن، حکم شرعی وجوب مقدّمه است. حال اگر ما بحث کردیم که آیا بین این دو حکم شرعی ملازمه عقلیه وجود دارد یا نه؟ این دیگر ارتباط مستقیم با فعل مکلّف ندارد بلکه این مانند سایر

مسائل اصولیه، می‌تواند کبرای قیاس استنباط واقع شود که نتیجه آن قیاس، عبارت از حکم فرعی فقهی باشد. مثلًا قیاس را به این صورت ترتیب دهیم که:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۸۲

صغری: وضو، مقدّمه برای صلاهٔ واجب است. کبری: بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه، در جمیع مواردْ ملازمه ثابت است. نتیجه: بین وجوب وضو و وجوب صلاهٔ، ملازمه تحقّق دارد. ملاحظه می‌شود که در اینجا، فعل مکلّف- که عبارت از وضوست- به‌عنوان موضوع در نتیجه قیاس واقع می‌شود. پس بین وجوب وضو و وجوب صلاهٔ ملازمه تحقّق دارد و این عبارت اخرای از وجوب مقدّمه است، نه اینکه نتیجه‌اش وجوب مقدّمه باشد. بین «الوضوء واجب» و «الوضوء بین وجوبه و وجوب الصلاهٔ، یتحقّق الملازمهٔ» فرقی وجود ندارد. وجوب صلاهٔ که تحقّق دارد، ملازمه هم وجود دارد، بنابراین دیگر نیازی به قیاس نداریم. لذا مرحوم آخوند با تغییر موضوع و محمول مسئله، ظهور مسئله را در اصولی بودن حفظ می‌کند. البته اگر در موردی نتوانیم صورت مسئله را تغییر دهیم، ناچاریم از آن ظهور صرف‌نظر کنیم.[۱۲۰] توضیح کلام مرحوم آخوند: قبل از اینکه به بررسی کلام مرحوم آخوند بپردازیم، لازم است توضیحی در ارتباط با کلام ایشان مطرح نماییم تا در بحث مقدّمه واجب دچار اشتباه نگردیم: در بحث مقدّمه واجب، صورت مسئله را به هر شکلی قرار دهیم، محلّ نزاع این است که آیا مقدّمه، علاوه بر لزوم عقلی، وجوب شرعی مولوی هم دارد یا نه؟ ما می‌خواهیم ببینیم وقتی مولا می‌گوید: (أقیموا الصّلاهٔ) و ما از خارج، به دلیل دیگر، می‌فهمیم که وضو شرطیت برای صلاهٔ دارد،[۱۲۱] آیا همان‌طور که وجوب ذی المقدّمه- یعنی صلاهٔ- وجوب شرعی و مولوی است،[۱۲۲] لازمه عقلی شرطیت این

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۸۳

است که وضو هم- مثل صلاهٔ- دارای یک وجوب شرعی مولوی باشد یا اینکه در باب وضو، وجوب شرعی مولوی مطرح نیست، بلکه آنچه در باب وضو مطرح است، همان لزوم عقلی و لابدّیت عقلیه است، یعنی عقل، وقتی ملاحظه کرد شارع، وضو را به‌عنوان شرط برای صلاهٔ دانسته است، ما را الزام می‌کند که وضو بگیریم؟ البته عقل، شرطیت و عدم شرطیت وضو را درک نمی‌کند، امّا وقتی شارع گفت: «الوضوء شرط للصلاهٔ»، با حفظ شرطیت، حکم می‌کند که بر مکلّف لازم است به جهت رعایت تحقّق صلاهٔ، وضو بگیرد و نماز بخواند. در باب مقدّمه واجب، کسی نیامده لزوم عقلی مقدّمه را منکر شود. لزوم عقلی چیزی است که مورد قبول منکرین وجوب مقدّمه واجب نیز واقع شده است. کسی نیامده بگوید: «با اینکه شارع وضو را شرط نماز قرار داده، شما وقتی به عقل مراجعه کنید و از عقل بپرسید که آیا لازم است من این شرط را انجام دهم یا نه؟ عقل جواب بدهد: می‌خواهی انجام بده و می‌خواهی انجام نده». چگونه می‌توان بین این مسئله و بین اینکه عقل می‌گوید: «حتماً باید اطاعت مولا تحقّق پیدا کند» جمع کرد؟ لذا لزوم عقلی مقدّمه، امری ضروری و بدیهی و غیر قابل انکار است. بحث در این است که علاوه بر این لزوم عقلی مسلّم، آیا مقدّمه واجب دارای یک وجوب شرعی مولوی هم هست یا نه؟ در این صورت، براساس بیان مرحوم آخوند که محلّ نزاع را عبارت از ملازمه قرار داده و حاکم به ملازمه را هم عبارت از عقل دانسته است، آیا طرفین ملازمه چیست؟

طرفین ملازمه عبارت از وجوب شرعی مولوی ذی المقدّمه و وجوب شرعی مولوی مقدّمه است. بنابراین، محلّ نزاع به این صورت می‌شود که ازنظر عقل، بین وجوب شرعی مولوی ذی المقدّمه و وجوب شرعی مولوی مقدّمه، ملازمه‌ای تحقّق دارد؟ پس ملازمه، عقلیه است ولی طرفین ملازمه، شرعی است. یکی وجوب شرعی مولوی ذی المقدّمه و دیگری وجوب شرعی مولوی مقدّمه است. البته نفسی بودن و غیری بودن وجوب مقدّمه، جهت دیگری است. نفسی بودن و غیری بودن، هم با شرعی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۸۴

بودن متناسب است و هم با مولوی بودن. یعنی وجوب شرعی مولوی گاهی نفسی است- مثل وجوب ذی المقدّمه- و گاهی غیری است- مثل وجوب مقدّمه-. بیان دیگر: نزاع در باب مقدّمه واجب، مربوط به وجوب شرعی مقدّمه- علاوه بر لابدّیت عقلیه- است.

ولی درعین‌حال، با توجه به اینکه در باب مقدّمه واجب، بحث ملازمه مطرح است، این ملازمه باید از طریق عقل استفاده شود. مسأله اصولیه عقلیه، ارتباطی به باب الفاظ و باب دلالات لفظیه پیدا نمی‌کند. بحث مقدّمه واجب، جزء مباحث الفاظ علم اصول نیست بلکه جزء مباحث عقلیه علم اصول است. ما وقتی بحث می‌کنیم که «القطع حجّة»، حاکم به حجّیت قطع عبارت از عقل است و این بحث به‌عنوان بحثی عقلی مطرح است. در باب ملازمه هم همین‌طور است. حاکم به ملازمه- برفرض حکم به ملازمه- چیزی جز عقل نیست لذا مرحوم آخوند به صاحب معالم رحمه الله اعتراض کرده و می‌فرماید: صاحب معالم رحمه الله مسأله مقدّمه واجب را در ردیف مباحث الفاظ مطرح کرده و این قرینه بر این است که با مسئله به‌صورت یک مسأله لفظی برخورد کرده است و در مقام استدلال هم وقتی می‌خواهد وجوب مقدّمه واجب را انکار کند می‌گوید: «هیچ‌یک از دلالات سه‌گانه مطابقه و تضمّن و التزام، دلالت بر وجوب مقدّمه نمی‌کند لذا مقدّمه واجب، واجب نیست».[۱۲۳] مرحوم آخوند می‌فرماید: «این استدلال صاحب معالم رحمه الله هم شاهد دیگری است بر اینکه ایشان با مسأله مقدّمه واجب به‌عنوان یک بحث لفظی برخورد کرده است. و اگر بحث لفظی شد باید ببینیم که آیا دلالت مطابقه یا تضمّن یا التزام هست یا نه؟ درحالی‌که اگر مسئله، عقلی باشد، ربطی به باب دلالات ندارد».[۱۲۴] اشکال: در ابتدای امر به‌نظر می‌رسد که قسمت اوّل اشکال بر خود مرحوم آخوند هم وارد است چون ایشان هم مسأله مقدّمه واجب را در ردیف مباحث الفاظ مطرح

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۸۵

کرده است. جواب: مرحوم آخوند می‌تواند از خود دفاع کرده و بگوید: هرچند من مسأله مقدّمه واجب را در بحث الفاظ مطرح کردم ولی تذکر دادم که این مسئله، مسأله لفظی نیست درحالی‌که در کلام صاحب معالم رحمه الله چنین تذکری وجود ندارد. نکته دیگری که برای توضیح کلام مرحوم آخوند لازم است این است که ایشان می‌فرماید: «بین دو وجوب، ملازمه تحقّق دارد». ممکن است به ذهن بیاید که مراد ایشان از این عبارت این است که ما باید وجوب ذی المقدّمه را در جای خودش ثابت کرده و وجوب مقدّمه را هم در جای خودش ثابت نموده و سپس بگوییم: «بین این دو وجوب، ملازمه تحقّق دارد». درحالی‌که نظر مرحوم آخوند چنین چیزی نیست، بلکه نظر ایشان این است که ما وجوب شرعی مقدّمه را از راه ملازمه استکشاف کنیم. یعنی ما راه دیگری برای اثبات وجوب شرعی مقدّمه نداریم. مثل ملازمه‌ای که بین حکم عقل و حکم شرع وجود دارد که معنایش این است که ما حکم شرع را از راه حکم عقل استکشاف می‌کنیم. ما وقتی دیدیم عقلْ حکم می‌کند که ظلم قبیح است، از راه ملازمه‌ای که بین حکم عقل و حکم شرع وجود دارد، می‌فهمیم که شارع هم ظلم را حرام می‌داند.: حضرت امام خمینی رحمه الله اشکال مهمّی بر کلام مرحوم آخوند وارد کرده که لازم است پیرامون آن توضیحی ارائه نماییم: برای روشن شدن بیان امام خمینی رحمه الله لازم است همه فروض محلّ نظر ایشان را مطرح نماییم: وقتی انسان اراده می‌کند که عملی در خارج تحقّق پیدا کند، در بدو امر به دو صورت است: ۱- اراده می‌کند که مباشرتاً و با دست خودش عمل را در خارج انجام دهد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۸۶

۲- اراده می‌کند که به‌وسیله صدور امر نسبت به نوکرها و عبیدش، عمل را در خارج محقّق کند. جایی که انسان اراده می‌کند که عملی را مباشرتاً انجام دهد، خود بر دو قسم است: ۱- گاهی این عمل نیاز به مقدّمه ندارد، بلکه با تحقّق اراده، مراد انسان نیز تحقّق می‌یابد. ۲- گاهی این عمل نیاز به مقدّمه دارد و بدون تحقّق مقدّمه، تحقّق آن ممکن نیست. در قسم اوّل که انسان اراده می‌کند عمل را مباشرتاً انجام دهد و تحقّق آن عمل در خارج توقف بر مقدّمه ندارد، مثل اینکه انسان اراده کند دست خود را حرکت دهد یا اراده کند نظر کردن یا صحبت کردن را، پیدا است که این فعل ارادی، فقط مسبوق به اراده خود این فعل و مقدّمات و مبادی اراده خود این فعل است. انسانی که می‌خواهد برای جمعیتی صحبت کند، ابتدا صحبت کردن را تصوّر می‌کند. تصوّر صحبت کردن، به‌عنوان اوّلین مبدأ اراده است. تصوّر مراد، عبارت از همان وجود ذهنی مراد و توجه نفس به مراد است. در مرحله بعد،

تصدیق به فایده مراد می‌کند و در مراحل بعدی هم سایر مبادی اراده- مانند میل و اشتیاق و عزم و جزم و ...- را تصوّر می‌کند.[۱۲۵] وقتی مبادی اراده تحقّق پیدا کرد، اراده تحقّق پیدا می‌کند و ما این مسئله را در بحث جبر و تفویض به‌طور مبسوط مطرح کردیم و گفتیم: اراده، چیزی است که وقتی مقدّماتش حاصل شد، خداوند متعال، شعبه‌ای محدود از خلّاقیت مطلقه خودش را به نفس انسانی عنایت فرموده و نفس انسانی در آن محدوده، مظهر خلّاقیت پروردگار است و اموری را خلق می‌کند و اراده، لازم نیست که مسبوق به اراده دیگر باشد. حال جای این سؤال است که خود این تصوّر و وجود ذهنی از کجا پیدا شده است؟ وجود، نیاز به علت موجده دارد و در این جهت فرقی بین وجود ذهنی و وجود خارجی نیست و علت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۸۷

موجده برای این موجود ذهنی- یعنی تصوّر- چیزی غیر از نفس و خلّاقیت آن نیست.

خلّاقیت هم عنایتی است که از جانب خداوند متعال نسبت به نفس انسان شده است که می‌تواند نسبت به بعضی از امور، جنبه خلّاقیت و آفریدگاری داشته باشد. از جمله این امور عبارت از تصوّر- که اوّلین مبدأ تحقّق اراده است ۱۲۶]- می‌باشد و این‌طور نیست که اراده، یک امر غیر اختیاری و مسبوق به اراده دیگر باشد بلکه بعد از تحقّق مبادی اراده، نفس انسان اراده را ایجاد می‌کند. وقتی نفس انسان اراده را ایجاد کرد، با توجه به اینکه مراد در این قسم، نیازی به مقدّمه ندارد و مرید می‌خواهد مباشرتاً جامه عمل به مراد بپوشاند، به مجرّد اینکه اراده به خلّاقیت نفس حاصل شد، مراد هم تحقّق پیدا می‌کند. به مجرّد حصول اراده تکلّم، شروع می‌کند به صحبت کردن. در نتیجه، این قسم جای بحث نیست. امّا در قسم دوّم که انسان اراده می‌کند عملی را مباشرتاً انجام دهد ولی تحقّق آن عمل در خارج توقف بر مقدّمه خارجیه دارد، مثل اینکه انسان اراده می‌کند که «بودن بر پشت‌بام» را مباشرتاً انجام دهد، وقتی همه مقدّمات اراده- که در قسم اوّل گفته شد- تحقّق پیدا کرد، یعنی «بودن بر پشت‌بام» را تصوّر کرد، سپس تصدیق به فایده آن نمود و سایر مبادی اراده تحقّق پیدا کرد، در این صورت اراده خلق می‌شود. متعلّق این اراده عبارت از «بودن بر پشت‌بام» است. امّا اینجا این‌گونه نیست که به مجرّد تعلّق اراده به «بودن بر پشت‌بام» فوراً «بودن بر پشت‌بام» تحقّق پیدا کند، بلکه تحقّق این مراد، توقف بر یک مقدّمه خارجیه دارد و آن عبارت از «نصب نردبان» است. ولی آیا اینجا در ارتباط با «نصب نردبان» چه واقعیتی تحقّق دارد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: در اینجا «يترشّح من الإرادة المتعلّقة بذى المقدّمة إرادة متعلّقة بالمقدّمة»[۱۲۷] یعنی از اراده‌ای که به ذی المقدّمه تعلّق پیدا کرده، اراده‌ای که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۸۸

متعلّق به مقدّمه است ترشح پیدا می‌کند. آیا مقصود مرحوم آخوند از «يترشّح» عبارت از «یتولّد» است؟ یعنی گویا «اراده نصب نردبان» نیازی به مبادی ندارد و به مجرّد تعلّق اراده به «بودن بر پشت‌بام» بدون هیچ مقدّمه‌ای، اراده‌ای هم به نصب نردبان تعلّق می‌گیرد؟ و به‌عبارت دیگر: آیا مرحوم آخوند می‌خواهد بگوید: همان‌طور که بین اراده متعلّق به ذی المقدّمه و خود ذی المقدّمه فاصله و واسطه‌ای وجود ندارد، بین اراده متعلّق به ذی المقدّمه و اراده متعلّق به مقدّمه هم فاصله‌ای وجود ندارد و هنگامی که ذی المقدّمه اراده شد، بدون هیچ اختیاری مقدّمه هم اراده خواهد شد؟ ظاهر «يترشح» همین است، چون ترشّح به‌معنای تولّد است. مثلًا وقتی انسان آبی را می‌پاشد، قطراتی از آن به اطراف ترشح می‌کند، یعنی این قطرات، متولد از آن آبی است که پاشیده شده است. این معنا اگرچه ظاهر عبارت مرحوم آخوند است ولی واقعیت مسئله چیز دیگری است. واقعیت مسئله این است که اراده نیاز به مبادی دارد و همان‌طور که اراده ذی المقدّمه مبادی لازم دارد، اراده مقدّمه هم مبادی لازم دارد ولی فرق بین ذی المقدّمه و مقدمه در مسأله «تصدیق به فایده» است. «تصدیق به فایده»، در ارتباط با ذی المقدّمه، به‌عنوان غرض اصلیِ خود انسان مطرح است ولی در ارتباط با مقدّمه، به‌عنوان غرضِ اصلی مطرح نیست بلکه به‌عنوان تمکّن از وصول به غرض اصلی مطرح است. بنابراین صِرْف اینکه فایده مقدّمه به‌عنوان غرض اصلی نیست، موجب این نمی‌شود که در باب مقدّمه، مبادی اراده مورد نیاز نباشند. در نتیجه، همان‌طور

که اراده ذی المقدّمه، ناشی از مبادی اراده است، اراده مقدّمه هم ناشی از مبادی است و تنها فرق این دو در اصلی بودن و تبعی بودن است. بنابراین «یترشّح» به‌معنای «یتولّد» نیست، بلکه به‌معنای این است که اراده مقدّمه تابع اراده ذی المقدّمه است و پس از آن تحقّق پیدا می‌کند. پس از روشن شدن مطلب فوق به بیان اصل اشکال حضرت امام خمینی رحمه الله بر کلام مرحوم آخوند می‌پردازیم:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۸۹

اساس اشکال ایشان در ارتباط با فرض اخیر است، یعنی جایی که مولا می‌خواهد فعلی از ناحیه عبد تحقّق پیدا کند، در اینجا آنچه مربوط به مولا ـ است و به‌عنوان فعل اختیاری مولا مطرح است، عبارت از صدور فرمان و به‌عبارت دیگر: بعث و تحریک اعتباری و به‌عبارت سوّم: ایجاب مأمور به در ارتباط با عبد است. با توجه به اینکه بعث و تحریک اعتباری- که گفتیم جانشین بعث و تحریک حقیقی و تکوینی است- به‌عنوان فعل اختیاری مولاست، بنابراین مسبوق به اراده است، در نتیجه همه مبادی اراده در مورد آن تحقّق دارد. مولا باید ابتدا بعث و تحریک را تصوّر کند، سپس تصدیق به فایده آن بنماید تا سرانجام به مسأله اراده ختم شود و پس از تحقّق اراده، بعث و تحریک را به‌صورت کتبی یا لفظی صادر کند. حال وقتی مولا فرمانی- مثلًا به‌عنوان اشتراء لحم- نسبت به عبد صادر کرد، ما می‌بینیم تحقّق این اشتراء لحم توسط عبد، نیاز به یک مقدّمه خارجیه دارد و آن عبارت از دخول به بازار و دکّان قصابی است. حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: مرحوم آخوند در اینجا مسأله ملازمه را مطرح می‌کند، امّا طرفین ملازمه را مشخص نمی‌کند، درحالی‌که در اینجا چهار احتمال وجود دارد که مرحوم آخوند نمی‌تواند به هیچ‌یک از آنها ملتزم شود: احتمال اوّل: طرفین ملازمه عبارت از وجوب فعلی متعلّق به ذی المقدّمه و وجوب فعلی متعلّق به مقدّمه باشد، یعنی همان‌طور که مولا یک بعث فعلی اعتباری نسبت به اشتراء لحم دارد، یک بعث فعلی اعتباری هم نسبت به دخول سوق دارد. به‌عبارت دیگر: اگر مولا از همان ابتدا دو بعث را در یک عبارت می‌آورد و می‌گفت: «أیّها العبد! ادخل السوق و اشتر اللّحم» دو بعث از ناحیه مولا تحقّق پیدا می‌کرد، یک بعث فعلی نفسی متعلّق به اشتراء لحم و یک بعث فعلی غیری متعلّق به دخول سوق. این دو بعث، در فعلی بودن و وجوب مشترکند ولی در نفسیّت و غیریّت اختلاف دارند. ولی آیا در جایی که مولا «ادخل السوق» را نمی‌گوید و فقط «اشتر اللّحم» می‌گوید و یک وجوب فعلی به اشتراء لحم متعلّق می‌کند، طرف ملازمه چیست؟ ظاهر عبارت مرحوم آخوند

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۹۰

این است که ملازمه بین وجوب فعلی ذی المقدّمه و وجوب فعلی مقدّمه است. ولی آیا این وجوب فعلی مقدّمه کجاست؟ فرض این است که از ناحیه مولا ـ فقط وجوب فعلی ذی المقدّمه مطرح شده است. این غیر از مسأله ملازمه بین حکم عقل و شرع است. در آنجا گفته می‌شود: «هرجا عقل حکمی داشت، کشف می‌کنیم که شارع هم حکمی دارد ولی ممکن است آن حکم به ما نرسیده باشد و ما از طریق حکم عقل، حکم شرع را استکشاف می‌کنیم. امّا در اینجا فرض این است که غیر از «اشتر اللّحم» چیزی از ناحیه مولا صادر نشده است. آیا شما می‌گویید: فرمان «اشتر اللّحم» ناقص است و مولا باید حتماً کنار آن «ادخل السوق» را هم می‌آورد؟ روشن است که نمی‌توان چنین چیزی را ملتزم شد. حتی در صورتی هم که مولا توجه به مقدّمه دارد، ضرورتی ندارد که مقدّمه را در کنار ذی المقدّمه، مشمول الزام و ایجاب قرار دهد. با وجود اینکه مولا می‌داند اشتراء لحم بدون دخول سوق امکان ندارد ولی عقل و عقلاء او را الزام نمی‌کنند که حتماً باید فرمانی نسبت به دخول سوق هم صادر نمایی. پس وقتی بیش از یک وجوب از ناحیه مولا ـ صادر نشده است، چگونه می‌توان گفت: بین وجوب فعلی ذی المقدّمه و وجوب فعلی مقدّمه ملازمه تحقّق دارد؟ درحالی‌که ما می‌بینیم یکی از این متلازمین تحقّق دارد، امّا نسبت به ملازم دیگر، قطع به عدم تحقّق آن داریم. احتمال دوّم: طرفین ملازمه عبارت از دو اراده باشد: اراده‌ای که به بعث به ذی المقدّمه تعلّق گرفته و اراده‌ای که به بعث به مقدّمه تعلّق گرفته است و این دو اراده، در ارتباط با مولاست و مراد در این دو اراده، عمل مولاست. زیرا همان گونه که گفتیم- بعث و تحریک، عمل

اختیاری مولاست و حتماً بایـد مسبوق به اراده و مقـدّمات اراده باشـد. اگر مراد مرحوم آخونـد این باشـد که طرفین ملازمه، این دو ارادهانـد و با توجه به اینکه اراده، یک امر قلبی است، بفرماید: «در عالم لفظ بین این دو اراده تلازم وجود دارد»، ما در پاسخ مرحوم آخوند می‌گوییم: اوّلًا: اگر دو اراده وجود داشت، چرا اراده متعلّق به بعث به ذی المقدّمه در تحقق

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۹۱

مراد خودش اثر گـذاشت و بعث به ذی المقـدّمه تحقّق پیدا کرد، امّا اراده متعلّق به بعث به مقدّمه تأثیری در تحقّق مراد خود نکرد و به دنبـال آن، بعث به مقـدّمه تحقّق پیـدا نکرد؟ ثانیـاً: همـان‌طورکه در مـورد کارهـای مباشری مطرح کردیم، اگر از اراده متعلّق به مقـدّمه، به «ترشّـح» تعبیر شده است، «ترشّح» به‌معنای مسبّب بودن، متولّد شدن و معلول بودن نیست، بلکه به‌معنای تبعیّت است و الّا اراده متعلّق به مقـدّمه هم مبادی لازم دارد. حال در اینجا اگر بخواهـد علاوه بر اراده‌ای که متعلّق به بعث به ذی المقدّمه است، اراده دیگری نیز متعلّق به بعث به مقـدّمه و به‌عنوان ملازمه مطرح باشـد، علاوه بر اشـکال قبلی، این اشـکال نیز وجود دارد که چه‌بسا مولا توجهی به مقدّمیت مقدّمه نداشته باشد. این‌گونه نیست که هر آمر و مولایی که چیزی را مأمور به قرار می‌دهد، حتماً توجه به مقدّمه یا مقـدّمات آن داشـته باشد و همان گونه که یک اراده او به ذی المقدّمه تعلّق می‌گیرد، اراده‌ای هم به مقدّمه تعلّق بگیرد. در جایی که مولا توجه به مقـدّمه نـدارد، یا بعضـی از مقـدّمات- در صورت تعدّد آنها- مورد غفلت مولا واقع شده باشد، چگونه ما می‌توانیم ادّعای ملازمه بین دو اراده بنماییم؟ اگرچه جای اراده، نفس انسان است و اراده را نمی‌توان مشاهده کرد ولی واقعیت مسـئله برای ما معلوم است که تعلّق اراده به بعث به مقـدّمه، فرع التفات به مقـدّمیت این مقـدّمه است و در صورتی که مقـدّمه یا بعضـی از مقدّمات مورد غفلت مولاـ قرار گیرد چگونه می‌توان گفت: «یـک اراده فعلیه متعلّق به بعث به مقـدّمه در نفس مولا وجود دارد»؟ درحالی‌که اولین مبـادی اراده، تصوّر است و تصوّر به معنـای التفـات و توجه است. در نتیجه این احتمـال هم مورد قبول نیست. البته این احتمال خلاـف ظـاهر کلام مرحوم آخونـد نیز می‌باشـد، زیرا ظاهر عبارت، ملازمه بین وجوبین است. احتمال سوّم و چهارم: این دو احتمال هم بر مبنـای دو احتمـال قبلی است، بـا این تفـاوت که در دو احتمـال قبلی، طرفین ملاـزمه را عبـارت از دو امر فعلی قرار دادیم (دو وجوب فعلی یا دو اراده فعلی)، امّا در این دو احتمال اخیر، مسأله فعلیت را از طرف مقـدّمه حـذف کرده و به‌جای آن عنوان «تقدیر» را می‌گذاریم و می‌گوییم: «بین وجوب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۹۲

فعلی ذی المقدّمه و وجوب تقدیری مقدّمه، ملازمه وجود دارد». و یا می‌گوییم: «بین اراده فعلیه متعلّق به بعث به ذی المقدمهٔ و اراده تقـدیریه متعلق به بعث به مقـدّمه ملاـزمه وجود دارد» و مراد از تقـدیر، همـان «بالقوه» است، یعنی اگر گفتیم: «بین وجوب فعلی ذی المقدمهٔ و وجوب تقـدیری مقـدّمه ملازمه است» معنایش این است که آنچه بالفعل وجود دارد، وجوب فعلی ذی المقدّمه است، امّا در ناحیه مقدّمه وجوب فعلی نداریم، بلکه وجوب بالقوه داریم، یعنی در آینده خود مولا مقدّمه را ایجاب می‌کند. و معنای تقدیر در نـاحیه اراده این است که الآـن در نفس مولا اراده‌ای نسبت به بعث به مقـدّمه نیست امّا در آینـده چنین اراده‌ای در نفس مولا تحقّق پیـدا خواهـد کرد. حضـرت امـام خمینی رحمه الله می‌فرمایـد: مسأله ملاـزمه اگر یک طرفش فعلیت داشت بایـد طرف دیگر آن‌هم فعلیت داشـته باشـد، چون ملاـزمه یـک امر وجودی و متقوّم به طرفین است. اگر یک طرف آن وجود پیـدا کرد و اتّصاف به ملازمه برای آن پیـدا شـد، بایـد طرف دیگر آن‌هم وجود داشـته باشـد. مـا نمی‌توانیم چیزی را به لحاظ اینکه در آینـده ایجاد می‌شود، الآن متّصف به یک وصـفی قرار دهیم. شما که می‌گویید: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، آیا «ثبوت مثبت له» باید فعلیت داشته باشد در حال ثبوت وصف؟ یا اینکه لازم نیست فعلیت داشته باشد بلکه کافی است که وصفْ الآن تحقّق پیدا کند ولی موصوف در آینده وجود پیدا کند؟ حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: ملازمه در این جهت مثل متضایفین است.

همـان‌طور که در مورد ابوّت و بنوّت نمی‌توانیم از نظر فعلیت و بـالقوه بودن تفکیکی قائـل شویم و مثلًـا بگوییم: «ابوّت، فعلیت دارد

ولی بنوّتْ بـالقوه است» در مورد ملازمه هم نمی‌توانیم قائل به تفکیک شویم. البته مسأله ملازمه داخل در عنوان تضایف نیست ولی چـون از بـاب مفـاعله است و متقـوّم به طرفین و وصف برای طرفین است، ثبوت وصف برای طرفین نیـاز به وجود موصوف و فعلیت وجود موصوف دارد. مگر اینکه کسی ملازمه را به‌طور کلّی انکار کند. نتیجه‌ای که از فرمایش امام خمینی رحمه الله گرفته می‌شود این است که ما نمی‌توانیم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۹۳

نزاع را در ملازمه بین دو وجوب فعلی یا بین دو اراده فعلیه و یا بین وجوب فعلی و وجوب تقـدیری یا بین اراده فعلیه و اراده تقدیریه قرار دهیم. اشکال بر امام خمینی رحمه الله بیان شما غیر از چیزی است که ما در مورد آن بحث می‌کنیم. بحث ما در ارتباط با تحریر محلّ نزاع در باب مقـدّمه واجب بود. مرحوم آخونـد می‌فرمود: «محلّ نزاع در باب مقـدّمه واجب، ملازمه بین دو وجوب است» و ما گفتیم:

«ظـاهر کلاـم مرحوم آخونـد همـان احتمـال اوّل از احتمالاـت چهارگانه است، یعنی محلّ نزاع در ارتباط با ملازمه بین وجوب فعلی مقـدّمه و وجوب فعلی ذی المقدّمـهٔ است». ولی شـما (امـام خمینی رحمه الله) این معنـا را منکر شدیـد امّا در توضـیح انکار راهی را پیمودید که نتیجه آن، انکار وجود ملازمه- و به عبارت دیگر: «انکار وجوب مقدّمه»- است.

مستشـکل می‌گویـد: «ممکن است نظر شـما انکـار وجود ملاـزمه بوده و راهی هم که طی کردیـد این معنـا را ثابت کنـد ولی لاـزمه فرمـایش شـما این نیست که محـلّ نزاع، مسأله ملازمه نباشـد. بحث ما در این نیست که آیا حق با قائلین به ملازمه است یا با منکرین آن؟ بلکـه بحـث در ایـن است که آیـا محـلّ نزاع چیست؟ در حـالی که راه شـما (امـام خمینی رحمه الله) نـتیجه می‌دهـد که حـق با منکرین ملاـزمه است. و این‌هـا دو مطلب جـدای از یکدیگرنـد. انکار اینکه ملازمه محلّ نزاع است، یک چیز و انکار وجود ملازمه چیز دیگری است. و درحقیقت، دلیـل شـما بـا مـدّعایتان تطبیق نمی‌کنـد». دفـاع از امام خمینی رحمه الله: گویا امام خمینی رحمه الله می‌خواهد بفرماید: چگونه ممکن است مسأله‌ای که محلّ نزاع بین اجلّاء و بزرگان قرار گرفته، مسأله واضح البطلانی باشد و مشـهور بیاینـد چیزی که بطلاـنش بـدیهی است- یعنی قول به ملاـزمه- را اختیـار کننـد؟ لـذا اگرچه وقتی مـا بـا کلام امام خمینی رحمه الله روبه‌رو می‌شویم، به ذهنمـان می‌آیـد که راه ایشان به انکار ملازمه می‌انجامـد و این راهی نیست که در مقابل مرحوم آخونـد باشـد. ولی بـا توجه به اینکه بطلاـن مسئله نزد ایشان بـدیهی بوده و یک امر واضـح البطلان نمی‌توانـد به‌عنوان محلّ نزاع واقع شود، ایشان یک چنین بیانی را فرموده‌اند.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۹۴

از همین راه می‌توان استـفاده کرد که ملاـزمه به این کیفیتی که مرحوم آخونـد فرموده نمی‌توانـد محـلّ نزاع باشـد. برای بیان مطلب ابتدا مقدّمه‌ای ذکر می‌کنیم: در جایی که انسان خودش می‌خواهد عملی را انجام دهد، باید آن را اراده کند.

اراده دارای مبادی و مقدّماتی است. اوّلین مقدّمه آن عبارت از تصوّر شـیء مراد در عالم نفس و ذهن و دوّمین مقدّمه آن تصدیق به فایده است و ... حال آیا این فایده مورد تصدیق- که به‌عنوان مبدأ اراده نقش دارد- باید همیشه مطابق با واقع باشد و یا ممکن است به‌صورت تخیّل و جهل مرکّب نسبت به فایـده باشـد؟ انسان گاهی می‌بینـد فایده‌ای که مرید نسبت به این شـیء مراد درنظر داشـته اسـت واقعیت نـدارد و چیزی جز تخیّـل نیست و اگر مریـد از اوّل می‌دانست که این مراد خـالی از فایـده است، آن را اراده نمی‌کرد ولی چون اعتقاد به مراد پیـدا کرده، سایر مبادی اراده هم تحقّق پیـدا کرده و اراده به خلّاقیت نفس حاصل شـده است. پس این‌گونه نیست که مسأله تصـدیق به فایـده حتماً مطابقت با واقع داشته باشـد بلکه چه‌بسا ممکن است تصدیق به فایده، مجرّد تخیّل باشد و یا گاهی چیزی فایده مهمی برای مرید دارد ولی چون مرید نتوانسته است به آن فایده پی ببرد لذا اراده نکرده و به‌همین‌جهت مراد در خارج تحقّق پیـدا نکرده است. در جایی هم که مولا می‌خواهـد فعلی توسط عبد تحقّق پیدا کند، این معنا پیدا می‌شود. چون گاهی

مولا عبد خود را به‌سوی یک ذی المقدّمه بعث می‌کند بدون اینکه توجهی به مقدّمه و مقدّمیت آن مقدّمه داشته باشد و گاهی هم مولا بعضی از امور را به‌عنوان مقدّمه مأمور به تخیّل می‌کند درحالی‌که آن امر به حسب واقع مقدّمیتی ندارد.
البته این دو جهت در ارتباط با شارع نمی‌تواند تحقّق پیدا کند، چون نمی‌توان گفت که شارع نسبت به مقدّمه‌ای غفلت دارد یا اینکه در تشخیص خود خطا کرده است. پس از بیان مقدّمه فوق می‌گوییم: بحث ما در مسأله مقدّمه واجب، بحث گسترده‌ای است، خواه محلّ نزاع را به
اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۹۵
نحوی که مرحوم آخوند مطرح کرد بدانیم یا به‌نحوی‌که ظاهر کلمات بسیاری از فقهاست. یعنی اگر ما محلّ نزاع را ملازمه بین دو وجوب قرار دادیم، اگرچه نتیجه این مسئله را می‌خواهیم به‌عنوان حکم اللّٰه مورد استفاده قرار دهیم، امّا مسئله محدود به خصوص احکام شرعیّه نیست، مخصوصاً اگر مسئله را مسأله‌ای عقلی بدانیم کسی که ملازمه بین وجوبین را قائل است، آن را محدود به شرع نمی‌کند بلکه در مورد اوامر موالی عرفیه هم قائل به ملازمه است. حتی بنا بر اینکه مسأله مقدّمه واجب یک مسأله فقهی باشد- که ظاهر کلمات بعضی چنین است- ولی ریشه این مسأله فقهی هم عبارت از حکم عقل است. یعنی وقتی بحث می‌کنیم که «مقدّمهٔ الواجب واجبهٔ شرعاً أم لا؟» این‌طور نیست که آیه یا روایت یا اجماعی دلالت بر این معنا کرده باشد بلکه این یک مسأله عقلیه است و اختصاصی به احکام شرعیه ندارد و در غیر احکام شرعیه هم جریان دارد- به هر صورت که ما محلّ نزاع را تحریر کنیم- اگرچه عنوانش به‌صورت یک مسأله فقهی است. خلاصه مطلب اینکه هرچند ما می‌خواهیم نتیجه بحث را در مورد احکام شرعیه پیاده کنیم ولی با توجه به اینکه بحث ما عامّ است و غیر احکام شرعیه را شامل می‌شود، مسأله غفلت یا خطای مولا- در محلّ بحث اثر می‌گذارد. حضرت امام خمینی رحمه الله سپس می‌فرماید: نتیجه این بحث‌ها و اشکالاتی که برآن احتمالات چهارگانه ذکر شد این است که ما باید در مورد محلّ نزاع در مقدّمه واجب بگوییم: اینجا مسئله دارای دو بُعد است:
یک بعد آن مربوط به نفس مولا- و بعد دیگرش مربوط به وظیفه عبد است. آنچه مربوط به نفس مولاست که محلّ بحث ما نیز می‌باشد این است که ملازمه دارای دو طرف است: یک طرف آن عبارت از اراده فعلیه‌ای است که متعلّق به بعث به ذی المقدّمه است. طرف دیگر آن عبارت از اراده فعلیه‌ای است که متعلق به بعث به آن چیزی است که مولا- آن را مقدّمه می‌داند. این جمله معنایش این است که مولا هم التفات به مقدّمیت آن داشته و هم عقیده داشته که این چیز به‌عنوان مقدّمه است،
اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۹۶
اگرچه به‌حسب واقعْ مقدّمه نباشد. ممکن است مولا در تشخیص خود اشتباه کرده باشد و چیزی که مقدّمیت نداشته به‌عنوان مقدّمه فرض کرده و متعلّق اراده فعلیه خود قرار داده است. اینکه به حسب واقعْ مقدّمه باشد یا نباشد، ازنظر مولا- فرقی ایجاد نکرده و ضربه‌ای به اراده فعلیه او وارد نمی‌کند. اراده در اینجا مثل اراده‌های فاعلی است. اگر شما چیزی را به‌عنوان اینکه فایده دارد اراده کردید، ما نمی‌توانیم بگوییم: «در اینجا اراده وجود ندارد، چون به‌حسب واقع خالی از فایده بوده است». اینکه به حسب واقعْ خالی از فایده باشد، ضربه‌ای به تحقّق فعلیت اراده شما وارد نمی‌کند. امّا آنچه مربوط به عبد است این است که چون تحصیل غرض مولا به‌عنوان وظیفه اصلی عبد است، پس عبد باید غرض مولا- را از هر طریقی که ممکن است تحصیل کند. بنابراین اگر مقدّمه‌ای مغفول عنه مولا شد و در نتیجه اراده‌ای به بعث به این مقدّمه تعلّق نگرفت، نمی‌توان گفت: «عبد می‌تواند آن مقدّمه را ترک کند».
عبد می‌بیند این مقدّمه اگرچه مغفول عنه مولا بوده و در ذهن مولا نیامده ولی اگر بخواهد آن را ترک کند غرض اصلی مولا- یعنی ذی المقدّمه- در خارج حاصل نمی‌شود، بنابراین باید مقدّمه را در خارج بیاورد. همان‌طور که اگر مولا خطا کرده و چیزی را اشتباهاً به‌عنوان مقدّمه فرض کرده و آن را متعلّق اراده فعلیه خود قرار داده است، در اینجا چون وجوب مقدّمه، وجوب تبعی است نه نفسی، بر عبد لازم نیست چنین چیزی را در خارج بیاورد، بلکه مهم تحصیل غرض مولا- یعنی ذی المقدّمه- است.

پس این دو مطلب را نباید به هم مخلوط کرد که در ناحیه مولاـ طرفین ملازمه به همان کیفیتی است که ذکر شد امّا در ناحیه عبد این‌گونه نیست، مقدّمه مغفول عنه، واجب است آورده شود، امّا مقدّمه‌ای که مولا اشتباهاً آن را به‌عنوان مقدّمه فرض کرده، لازم نیست آورده شود. در نتیجه آنچه حضرت امام خمینی رحمه الله به‌عنوان محلّ نزاع مطرح کرده‌اند دارای دو خصوصیت است: ۱- طرفین ملازمه، دو وجوب نیست بلکه دو اراده فعلیه متعلّق به بعث است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۹۷

۲- در ناحیه مقدّمه ما نباید بگوییم: «اراده فعلیه متعلّق به بعث به مقدّمه»، بلکه باید به جای «مقدّمه» عبارت «آنچه را مولا مقدّمه می‌دانسته» قرار دهیم. این تعبیر، هم دلالت می‌کند که مقدّمه، مغفول عنه مولا نبوده و هم دلالت می‌کند که ملاک عبارت از اعتقاد مولا در ارتباط با بعث است، خواه به‌حسب واقع مقدّمیت داشته باشد یا به حسب واقع مقدّمیت نداشته باشد. این بیان امام خمینی رحمه الله با تقریبی بود که ما بیان کردیم.[۱۲۸] رحمه الله: در دوره قبل، کلام ایشان را پذیرفتیم ولی با دقّتی که بعد از آن به عمل آمد به‌نظر می‌رسد مطرح کردن محلّ نزاع به این صورت دارای اشکال است. اشکال این است که اگرچه ما در ناحیه مقدّمه، عنوان «مقدّمه» را مطرح نکرده بلکه «آنچه را مولا مقدّمه می‌داند» را مطرح می‌کنیم ولی آیا معنای این عبارت شما چیست که می‌گویید: «بین دو اراده فعلیّه ملازمه تحقّق دارد»؟ این بدان معنا است که مولا وقتی اراده‌اش تعلّق گرفت به بعث به ذی المقدّمه، به دنبال آن بعث به ذی المقدّمه تحقّق پیدا می‌کند، امّا در ناحیه مقدّمه شما که می‌گویید: «بین اراده متعلّق به بعث به ذی المقدّمه و اراده متعلّق به بعث آنچه را مولاـ مقدّمه می‌داند ملازمه وجود دارد، آیا متعلّق این اراده دوّم کجا است؟ آیا مولا وقتی می‌داند دخول سوق مقدّمیت دارد برای اشتراء لحم، حتماً باید «ادخل السوق» را هم بگوید؟ ما در خارج می‌بینیم که چنین چیزی نیست. پدر وقتی دستوری به فرزند خود می‌دهد، همه جا امر به مقدّمات آن نمی‌کند، اگرچه مقدّمات آن در ذهنش حاضر است. این‌گونه نیست که اگر امر به مقدّمات در کنار امر به ذی المقدّمه نیامده باشد، امر مولا ناقص باشد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۹۸

حال که چنین شد، شما که می‌فرمایید: «بین دو اراده ملازمه است»، چطور اراده متعلّق به بعث به ذی المقدّمه، به دنبالش بعث آمده ولی اراده متعلّق به بعث به آنچه را مولا مقدّمه می‌داند، به دنبالش بعث به مقدّمه نیامده است؟ با اینکه هر دو اراده فعلیت دارند و در همه خصوصیات مانند هم می‌باشند. در نتیجه اگرچه کلام حضرت امام خمینی رحمه الله مطلب دقیقی است و بعضی از خصوصیاتی که اضافه کردند صحیح است ولی درعین‌حال اصل کلام ایشان دارای اشکال است. اگر به دنبال اراده فعلیه مقدّمه، مرادش- که عبارت از بعث است- تحقّق دارد، چرا ما طرفین ملازمه را خود وجوبین قرار ندهیم؟ و اگر به دنبال اراده مربوط به مقدّمه بعث تحقّق پیدا نکرده سؤال می‌شود که چرا به دنبال اراده متعلّق به بعث به ذی المقدّمه، بعث به ذی المقدّمه تحقّق پیدا کرد امّا به دنبال اراده مربوط به بعث به آنچه مولا به‌عنوان مقدّمه می‌داند، بعث به آن تحقّق پیدا نکرد؟

نظریه مختار

به‌نظر می‌رسد که ما طرفین ملازمه را همان وجوبین قرار دهیم. یکی وجوب متعلّق به ذی المقدّمه و دیگری وجوب متعلّق به آنچه مولا آن را مقدّمه می‌داند. ولی در اینجا باید به این نکته توجه کرد که ما اگر در مورد احکام شرعیه قائل به ملازمه شدیم، ممکن است بگوییم: شارع مقدّس ضمن اینکه ذی المقدّمه را واجب کرده، مقدّمات را هم واجب کرده است اگرچه ایجاب بعضی از مقدّمات به ما نرسیده است. امّا در باب موالی عرفی ما ملاحظه می‌کنیم که مولا با وجود اینکه توجه به مقدّمیت دخول سوق نسبت

به اشتراء لحم دارد ولی در مقام صدور فرمان می‌تواند مقدّمه را نیز- همانند ذی المقدّمه- مورد بعث قرار دهد و بگوید: «ادخل السوق و اشتر اللّحم» ولی وجوب مقدّمه وجوب غیری و وجوب ذی المقدّمه وجوب نفسی است. همان‌طور که می‌تواند ایجابی نسبت به مقدّمه نداشته باشد و فقط بگوید: «اشتر اللّحم». حال با توجه به اینکه بحث ما اختصاصی به ملازمه بین دو وجوب شرعی ندارد و در احکام موالی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۱۹۹

عرفیه نیز جریان دارد، آن‌وقت جای این سؤال است که مولا وقتی می‌گوید: «اشتر اللّحم» و هیچ اشاره‌ای به وجوب مقدّمه نمی‌کند، آیا طرفین ملازمه عبارت از چیست؟

اگر ما نسبت به صدور «ادخل السوق» از مولا تردید داشتیم، ممکن بود بگوییم: «از راه ایجاب اشتراء لحم کشف می‌کنیم که مولا دخول سوق را هم واجب کرده اگرچه ایجاب آن به ما نرسیده است. امّا وقتی خودمان مولا هستیم و فرمان «اشتر اللّحم» را صادر می‌کنیم و یا یقین داریم که از جانب مولا- هیچ‌گونه دستوری نسبت به دخول سوق صادر نشده- با وجود اینکه دخول سوق هم مقدّمه واقعی است و هم مولا- به مقدّمیت آن توجه داشته است- اینجا طرفین ملازمه را چگونه حل کنیم؟ برای حلّ مسئله باید بگوییم: در باب تقسیم واجب همان‌طور که یکی از تقسیمات آن عبارت از تقسیم به وجوب نفسی و وجوب غیری است، که وجوب نفسی مربوط به ذی المقدّمه و وجوب غیری مربوط به مقدّمه است؛ تقسیم دیگری نیز مطرح است و آن عبارت از تقسیم واجب به واجب اصلی و تبعی است. مرحوم آخوند در ارتباط با این تقسیم می‌فرماید: «تقسیم واجب به اصلی و تبعی مربوط به مقام ثبوت است نه مقام اثبات و دلالت. واجب اصلی یعنی واجبی که مولا خودِ آن واجب را ملاحظه کرده و آن را متعلّق اراده خود قرار داده است. واجب اصلی بر دو قسم است: نفسی و غیری. یعنی واجب اصلی ممکن است به‌عنوان غرض مولا هم باشد و ممکن است در عین اینکه اصالت دارد ولی به‌عنوان مقدّمه برای چیز دیگری باشد. «ادخل السوق» معنایش این است که مولا- دخول سوق را ملاحظه کرده و آن را متعلّق اراده خود قرار داده است و ضمن اینکه «اشتر اللّحم» را صادر می‌کند «ادخل السوق» را هم صادر می‌کند. اینجا هم «ادخل السوق» و هم «اشتر اللّحم» واجب اصلی هستند ولی «ادخل السوق» واجب غیری و «اشتر اللّحم» واجب نفسی است. امّا گاهی از اوقات چیزی به‌طور مستقل متعلّق اراده مولا قرار نگرفته بلکه اراده متعلّق به آن چیز به جهت ملازمه و به تبعیت از اراده‌ای است که مستقلًا به چیز دیگری تعلّق گرفته است، یعنی اراده متعلّق به آن چیز تبعی می‌باشد. مرحوم آخوند

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۰۰

سپس می‌فرماید: وجوب تبعی، فقط در واجبات غیریه تصوّر می‌شود و ما حتی یک واجب نفسی هم نداریم که وجوبش تبعی باشد. در نتیجه هر واجب نفسی، اصلی هم می‌باشد ولی واجب غیری بر دو قسم است:

اصلی و تبعی».[۱۲۹] حال که چنین است ما می‌گوییم: مولا وقتی می‌گوید: «ادخل السوق و اشتر اللّحم»، در اینجا «دخول سوق» با توجه به اینکه مقدّمه برای اشتراء لحم است، واجب غیری و به‌لحاظ اینکه متعلّق اراده اصلی مولا قرار گفته واجب اصلی است. امّا در جایی که فقط «اشتر اللّحم» را می‌گوید، «دخول سوق» به‌عنوان واجب تبعی مطرح است. یعنی در اینجا هم «دخول سوق» وجوب دارد ولی وجوب آن به تبعیت از وجوب اشتراء لحم است امّا غیری بودن وجوب دخول سوق در هر دو صورت باقی است. پس در اینجا در عین اینکه ملازمه بین وجوبین تحقّق دارد و ما هم یقین داریم غیر از «اشتر اللّحم» چیز دیگری از مولا صادر نشده، وجوب تبعی در جای خودش محفوظ است. در نتیجه به‌نظر می‌رسد که ما ملازمه را بین وجوبین قرار دهیم، البته با آن اصلاحی که امام خمینی رحمه الله در این زمینه مطرح کردند، نه اینکه حکم را مربوط به اراده بدانیم.

آیا مسأله ملازمه در مقدّمه واجب، مسأله‌ای عقلی است یا لفظی؟

مرحوم آخوند معتقد است: مسأله ملازمه، یک مسأله عقلی محض است و هیچ ارتباطی به مباحث الفاظ و باب دلالات ندارد و این مسئله همانند مسأله ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع می‌باشد.[۱۳۰]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۰۱

ولی چه‌بسا گفته می‌شود: تقسیمی که علمای منطق برای دلالت لفظی مطرح کرده‌اند قابل مناقشه است. بیان مطلب: در اینکه دلالت مطابقه یک دلالت لفظی است بحثی نیست. دلالت تضمّن هم به‌عنوان دلالت لفظی مطرح است و نمی‌توان در مورد آن مناقشه کرد. امّا لفظی بودن دلالت التزام قابل مناقشه است. دلالت التزام عبارت از این است که لفظ، به مقتضای معنای موضوع له خود بر ملزومی دلالت کند و ما از راه این ملزوم انتقال به لازم پیدا کنیم. در اینجا بحث شده که آیا انتقال به لازم، مربوط به دلالت لفظ است یا کاری به دلالت لفظ ندارد بلکه لفظ، فقط بر ملزوم دلالت کرده است؟ بعضی گفته‌اند: انتقال به لازم هم ارتباط به مقام لفظ و دلالت لفظ دارد و نمی‌توان دلالت التزامی را از اقسام دلالت لفظی خارج کرد، بنابراین مسأله ملازمه در باب مقدّمه واجب، مسأله‌ای لفظی است و مؤیّد آن این است که در تمام کتب اصولی بحث مقدّمه واجب را در مباحث الفاظ مطرح کرده‌اند. امّا کسانی که دلالت التزام را به‌عنوان دلالت لفظی به‌حساب نمی‌آورند می‌گویند:

لفظ، فقط بر ملزوم دلالت می‌کند ولی عقل می‌آید و به‌عنوان لازم و ملزوم بودن و مسأله ملازمه، به لازمْ منتقل می‌شود. اگر کسی این مبنا را اختیار کرد- که مقتضای تحقیق هم همین است- طبعاً مسأله ملازمه در باب مقدّمه واجب را باید مسأله‌ای عقلی بداند. در اینجا فرق بین کلام ما و کلام حضرت امام خمینی رحمه الله در تحریر محلّ نزاع روشن می‌شود و در نتیجه ثمره‌ای که بر این فرق مترتّب است معلوم می‌گردد. بیان مطلب: امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: برفرض که ما دلالت التزام را جزء دلالات لفظیه هم بدانیم ۱۳۱] ولی ما نحن فیه دارای خصوصیتی است که نمی‌تواند مسأله لفظی باشد، زیرا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۰۲

کسانی که دلالت التزامی را دلالت لفظی می‌دانند، یک مقدّمه مسئله را مسلّم می‌دانند و آن عبارت از دلالت لفظ بر ملزوم به‌طور مستقیم و بلاواسطه است و همین‌که لفظ دلالت بر ملزوم کرد، دلالت بر لازم هم به‌حساب لفظ گذاشته شده و جزء دلالت لفظی به‌حساب می‌آید. بنابراین باید دلالت لفظ بر ملزوم، یک امر مفروغ عنه باشد تا دلالت التزامیه به‌حساب دلالت لفظ گذاشته شود. ولی ما (امام خمینی رحمه الله) که طرفین ملازمه را ارادتین قرار دادیم، نمی‌توانیم ملتزم به لفظی بودن مسئله شویم، زیرا هیچ‌یک از ارادتین مفاد لفظ نیست تا ما به‌حساب آن، دیگری را هم جزء عنوان «دلالت لفظی» بیاوریم. اصلًا اراده، مفاد لفظ نیست. ما از اینکه مولا اختیاراً می‌گوید: «ادخل السوق و اشتر اللّحم» کشف می‌کنیم که اراده‌ای در کار است، امّا لفظ بر این اراده دلالت نکرده است، شاهدش این است که سایر اعمال مولا هم حاکی از اراده است بدون اینکه لفظ برآن دلالت کند. مثلًا اگر مولا سیلی به گوش عبد خود بزند، این هم کاشف از اراده مولاست. پس نحوه حکایت لفظ از اراده همانند نحوه حکایت فعل از اراده است.

به‌عبارت دیگر: کاشفیت لفظ، از اراده مولاـ به اعتبار لفظ بودن لفظ نیست بلکه به اعتبار این است که لفظ، فعلی از افعال اختیاریه مولاست و هر عملی که از مولا صادر می‌شود، کشف می‌کند که مولا آن را اراده کرده است. پس وقتی ما طرفین ملازمه را ارادتین قرار دادیم، مسأله ملازمه نمی‌تواند مسأله‌ای لفظی باشد، اگرچه دلالت التزام را هم از دلالات لفظیه بدانیم، زیرا اراده، مدلول علیه لفظ نیست و به‌عبارت دیگر: اینجا اصلًا پای دلالت لفظ به‌میان نمی‌آید.[۱۳۲] امّا بنا بر مبنای ما- که طرفین ملازمه را عبارت از وجوبین قرار دادیم- مسأله دلالت مطرح می‌شود، چون وجوب مفاد لفظ است و در این صورت اگر دلالت التزام را دلالت لفظی بدانیم می‌توانیم با مسأله مقدّمه واجب به‌عنوان یک مسأله لفظی برخورد کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۰۳

مطلب سوم: آیا مسأله مقدّمه واجب مسأله‌ای فقهی است یا اصولی یا کلامی و یا جزء مبادی احکامیه است؟

اشاره

احتمـال اوّل: فقهی بودن مسأله مقـدّمه واجب در بسیاری از کتب، محلّ نزاع را به‌عنوان «وجوب مقـدّمه واجب و عـدم وجوب آن» مطرح کرده‌انـد، که در این صـورت تردیـدی در فقهی بودن مسأله مقـدّمه واجب نیست. ممکن است کسـی بگویـد: عنوان مقـدّمه واجب، یک عنوان کلّی است و بر کثیری از افعال مکلّفین صـدق می‌کنـد، یکجا بر وضو صـدق می‌کنـد، جای دیگر بر ستر و جای دیگر بر تحصـیل گـذرنامه برای حجّ و ... و اگر این‌طور شد، معلوم نیست که مسأله فقهیه شود. مسأله فقهیه آن است که یک عنوان از عناوین فعل مکلّف به‌عنوان موضوع برای حکمی قرار گیرد و نزاع در نفی و اثبات آن حکم شود. در پاسخ می‌گوییم: ملاک در فقهی بودن مسئله این است که موضوع آن، فعل مکلّف باشد و فرقی نمی‌کند که آن موضوع دارای عنوان واحدی- مثل بیع- باشد یـا یک عنوان کلّی به‌عنوان موضوع برای حکم قرار گیرد. ما در فقه مباحث زیادی داریم که به‌عنوان مسأله فقهیه مطرح هسـتند ولی عناوین زیادی تحت آن عنوان قرار می‌گیرند. شاید قواعد فقهیه از این باب باشند. قاعده فقهیه به‌عنوان یک ضابطه کلّی مطرح است که شامل عناوین متعدّدی می‌شود. مثلًا قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» ضابطه‌ای کلّی است که عنوان بیع، اجاره و عناوین دیگری که در صـحیح آنها ضـمان تحقّق دارد- و هرکدام عنوان مستقلّی هستند- را شامل می‌شود. آیا کسی می‌تواند بگوید: «چون قاعـده «ما یضـمن بصـحیحه یضـمن بفاسده» دارای عنوان عامّی است پس نمی‌تواند جزء مسائل فقهیه باشد»؟ روشن است که کسـی نمی‌تواند ملتزم به چنین چیزی بشود.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۰۴

احتمال دوّم: اصولی بودن مسأله مقدّمه واجب

اگر عنـوان بحث، مسأله ملازمه قرار داده شود- چه به آن کیفیـتی که امـام خمینی رحمه الله مطرح کرد و چه به آن کیفیـتی که ما مطرح کردیم- و ضابطه مسأله اصولیه آن باشـد که بتواند کبرای قیاس اسـتنباط حکم شـرعی واقع شود،[۱۳۳] در این صورت مسأله مقدّمه واجب مسأله‌ای اصولی خواهد بود.

احتمال سوّم: کلامی بودن مسأله مقدّمه واجب

بعضـی می‌گویند: چون مسأله مقدّمه واجب، بحثی عقلی است پس باید بحثی کلامی باشد. این حرف بسیار جای تعجب است، زیرا درست است که مبـاحث کلاـمی مباحثی عقلی هسـتند ولی همه مباحث عقلی، مباحث کلامی نیسـتند. مثلًا مباحث علم اصول دارای دو بخش است: مباحث الفاظ و مباحث عقلیه. آیا می‌توان گفت: «تمام مباحث عقلیه علم اصول داخل در مباحث کلامی می‌باشند»؟

احتمال چهارم: مسأله مقدّمه واجب از مبادی احکامیه باشد[۱۳۴]

مبادی احکامیه عبارت از مسائلی است که در ارتباط با احکام بحث می‌کند، مثل بحث در «ماهیت وجوب و حرمت»، «وجود یا عدم وجود تضادّ بین وجوب و
اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۰۵
حرمت» و ... این‌ها مسائلی است که- بعد از مفروغ عنه بودن اصل حکم- در ارتباط با شئون حکم بحث می‌کند. درحالی‌که ما در بحث مقدّمه واجب این‌گونه بحث نمی‌کنیم. بحث ما در ارتباط با ملازمه است. می‌خواهیم ببینیم آیا بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه، ملازمه‌ای عقلیه وجود دارد؟ این چه ربطی به بحث از شئون احکام دارد؟ چه ربطی به بحث از ماهیت وجوب دارد؟ چه ارتباطی به بحث از وجود یا عدم وجود تضاد بین وجوب و حرمت و امثال این بحث‌ها دارد؟

نتیجه بحث

از آنچه گفته شد معلوم گردید که مسأله مقدّمه واجب به‌عنوان یک بحث اصولی مطرح است.

مطلب چهارم: تقسیمات مقدّمه

اشاره

مقدّمه دارای تقسیماتی است که در اینجا به بحث پیرامون آنها می‌پردازیم:

تقسیم اول: مقدّمه داخلیه و مقدّمه خارجیه

اشاره

برای بررسی این تقسیم باید دو جهت را ملاحظه کنیم: ۱- آیا این تقسیم صحیح است؟ ۲- برفرض صحت آن آیا هر دو قسم مقدّمه داخل در محلّ نزاع است یا اینکه یک قسم آن- اگرچه عنوان مقدّمیت دارد- ولی از محلّ نزاع در باب مقدّمه واجب خارج است.
اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۰۶

جهت اوّل: آیا تقسیم مقدّمه به داخلیه و خارجیه صحیح است؟

گفته شده است: ما در خارج ملاحظه می‌کنیم که مقدّمه بر دو قسم است: داخلیه و خارجیه. مقدّمات داخلیه عبارت از آن مقدّماتی است که در تشکیل ماهیت و حقیقت مأمور به نقش دارد. مقدّمات داخلیه حتماً تعدّد دارند و ما نمی‌توانیم جایی را پیدا کنیم که چیزی فقط یک مقدّمه داخلیه داشته باشد. مقدّمه داخلیه، یعنی جزء مأمور به، یعنی چیزی که در قوام مأمور به و اصل تحقّق ماهیت مأمور به نقش دارد. مقدّمه داخلیه، تقریباً مانند جنس و فصل در باب ماهیت است، البته نه به آن سبک. همان‌طور که ماهیت بدون جنس و فصل تحقّق ندارد در اینجا هم مأمور به، بدون اجزائش نمی‌تواند تحقّق داشته باشد. همه مرکّبات شرعیه مرکّبات اعتباری می‌باشند و معنای مرکّب اعتباری این است که شارع بین عدّه‌ای از امور، یک وحدت اعتباری و ترکیب اعتباری ملاحظه کرده است.[۱۳۵] ولی در عین اینکه وحدت اعتباری دارند، هریک از این‌ها در آنچه شارع ملاحظه کرده جزئیت دارند به‌طوری که اگر یکی از آنها تحقّق نداشته باشد، آن ماهیت اعتباری تحقّق پیدا نمی‌کند و از این جهت ما نحن فیه شباهت پیدا می‌کند به مسأله جنس و فصل که بدون این‌ها هم ماهیت در عالم ماهیتش امکان تحقّق ندارد. پس مقدّمات داخلیه عبارت از اجزاء مأمور به می‌باشند و با توجه به اینکه ترکّبْ مستلزم تعدّد است لذا مقدّمات داخلیه باید تعدّد داشته باشند یعنی حدّ اقل دو جزء باشند. امّا مقدّمات خارجیه عبارت از آن چیزهایی است که در ماهیت مأمور به- و به

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۰۷

تعبیر ما: «در وحدت اعتباریه که شارع ملاحظه کرده»- هیچ نقشی ندارند ولی در عین حال ارتباط با مرکّب دارند، به‌گونه‌ای که آن مرکّب نمی‌توانند بدون این‌ها تحقّق پیدا کند و مانعی ندارد که چیزی دخالت در ماهیت یک شیء نداشته باشد ولی تحقّق آن شیء بدون آن چیز امکان نداشته باشد. مثلًا «نصب نردبان» دخالتی در ماهیت «بودن بر پشت بام» ندارد ولی اگر بخواهد «بودن بر پشت بام» در خارج تحقّق پیدا کند، بدون «نصب نردبان» امکان ندارد. اشکال: مقدّمیت مقدّمات خارجیه مورد قبول است ولی مقدّمیت مقدّمات داخلیه مورد قبول نیست، چون در مقدّمه دو خصوصیت معتبر است که هیچ‌یک از این دو در مقدّمات داخلیه وجود ندارد: خصوصیت اوّل این است که وقتی گفته می‌شود: «فلان شیء به‌عنوان مقدّمه برای شیء دیگر است» معنایش این است که مقدّمه و ذی المقدّمه دو وجود هستند و بین آنها مغایرت مطرح است. خصوصیت دوّم این است که از نفس عنوان مقدّمه استفاده می‌شود که مقدّمه تقدّم زمانی بر ذی المقدّمه دارد. مقدّمه یعنی چیزی که انسان آن را قبل از مأمور به ایجاد می‌کند. در مورد «نصب نردبان» نسبت به «بودن بر پشت‌بام» هر دو خصوصیت وجود دارد، ولی اجزاء مأمور به را نمی‌توان به‌عنوان مقدّمه دانست زیرا اجزاء مأمور به نه مغایرتی با مأمور به دارند و نه تقدّم زمانی نسبت به آن دارند. بر اساس این اشکال، اصل تقسیم مقدّمه به داخلیه و خارجیه باطل می‌شود. جواب: مرحوم آخوند در پاسخ این اشکال فرموده است: درست است که بین مقدّمه و ذی المقدّمه مغایرت وجود دارد ولی تغایری که در اینجا مطرح است لازم نیست تغایر حقیقی و وجودی- یعنی دو وجود جدای از هم- باشد. توضیح: تغایری که بین «نصب نردبان» و «بودن بر پشت‌بام» تحقّق دارد، تغایر حقیقی است ولی لازم نیست در مورد هر مقدّمه و ذی‌المقدّمه‌ای این نوع تغایر وجود

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۰۸

داشته باشد بلکه تغایر اعتباری هم کفایت می‌کند، مثلًا رکوع به‌عنوان جزء برای مأمور به است و مقدّمه است. ما رکوع را به دو صورت می‌توانیم ملاحظه کنیم: اگر به تنهایی ملاحظه شود عنوان مقدّمیت دارد، ولی اگر با وصف انضمام آن به اجزاء دیگر ملاحظه شود، عنوان ذی المقدّمه پیدا می‌کند. دلیل مهمّ بر این مطلب که تغایر اعتباری برای تحقّق عنوان مقدّمه و ذی المقدّمه کافی است این است که ما وقتی با دید مقدّمیت به اجزاء نماز نگاه کنیم، مسأله تعدّد مطرح می‌شود و مثلًا نماز- اگر ده جزء داشته باشد- به‌عنوان ده چیز دیده می‌شود ولی اگر اجزاء نماز را با دید انضمام و اجتماع ملاحظه کنیم، مسأله وحدت و اتحاد مطرح می‌شود و مجموع این‌ها به‌عنوان شیء واحدی که دارای وحدت اعتباریه است دیده می‌شود. بنابراین مرحوم آخوند می‌خواهد

بفرمایـد: تغایر اعتباری برای تحقّق عنوان مقـدّمه و ذی المقدمه کافی است امّا مسأله تقدّم زمانی هیچ دخالتی در این امر ندارد. ولی مرحـوم آخونـد در کلام خـود تعـبیری دارد که ممکن است برخلاف چیزی باشـد که مقصود ایشـان است. ایشـان می‌فرمایـد: «إنّ المقدّمـهٔ هی نفس الأجزاء بالأسر و ذو المقدّمـهٔ هو الأجزاء بشـرط الاجتماع».[۱۳۶] کلمه «الأسر» به‌معنـای جمـع و عموم است ولی مقصود ایشـان این نیست که مقـدّمه عبارت از مجموعه اجزاء است، زیرا اگر مقـدّمه، مجموعه اجزاء باشـد لازم می‌آیـد که: اوّلًا: در جایی که مرکّب دارای ده جزء است. ما یک مقـدّمه داشـته باشـیم در حالی که مـدّعا این است که مقـدّمه به تعـداد اجزاء تعدّد پیدا می‌کنـد. اگر شـیء مرکّب از دو جزء شـد، دارای دو مقـدّمه داخلیه و اگر مرکّب از سه جزء شـد دارای سه مقدّمه داخلیه است و ... ثانیاً: در این صورت، بین مقدّمه و ذی المقدّمه مغایرتی حاصل نمی‌شود چون

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۰۹

جمیع الاجزاء همان ذی المقـدّمه است. تعبیر به «جمیع الأجزاء» و «الأجزاء بشـرط الاجتماع» فرقی ندارد پس مقصود از کلمه «الأسـر» عبارت از عام اسـتغراقی است نه عام مجموعی. «الأجزاء بالأسر» یعنی یکایک اجزاء اتصاف به مقدّمیت دارد و با تعدّد اجزاء، مقدّمه داخلیه هم تعدّد پیدا می‌کند. در نتیجه تقسیم مقدّمه به داخلیه و خارجیه تقسیم صحیحی است.

جهت دوّم: آیا هر دو قسم مقدّمه، داخل در محلّ نزاع است؟

اشاره

در اینجا چند نظریه وجود دارد:

۱- نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: اگرچه ما مقدّمیت مقدّمات داخلیه را ثابت کردیم ولی مقدّمات داخلیه نمی‌توانند در نزاع در باب مقدّمه واجب داخل شونـد. ایشان می‌فرمایـد: درست است که می‌توان از اجزاء به مقدّمات داخلیه تعبیر کرد ولی اجزاء- درحقیقت- مأمور به به همان امری هستند که به مجموع تعلّق گرفته است.

(أقیموا الصّلاهٔ) مکلّف را نسبت به همین اجزاء ترغیب می‌کنـد و معنایی غیر از این نـدارد. در نتیجه هریک از اجزاء، مبعوث الیه به بعث در (أقیموا الصّلاهٔ) می‌باشـند و چون وجوب (أقیموا الصّلاهٔ) وجوب نفسـی است بنابراین وجوب رکوع و سـجود و سایر اجزاء هم وجوب نفسـی است. پس نمی‌تـوان گفت: رکـوع، هم مبعوث الیه به امر وجوبی نفسـی (أقیموا الصّلاهٔ) است و هم- بـا توجه به اینکه مقـدّمیت آن را پـذیرفتیم و از بـاب ملازمه قائل به وجوب مقـدّمه شـدیم- یک وجوب غیری مقـدّمی به آن تعلّق گرفته است، زیرا در این صورت لازم می‌آید که عنوان رکوع- مثلًا- هم متعلّق وجوب نفسی و هم متعلّق وجوب غیری مقدّمی باشد و دو وجوب به رکوع تعلّق گرفته باشد و این مستلزم اجتماع مثلین است و چون اجتماع مثلین ممتنع است- همان‌طور که اجتماع ضدّین امتناع

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۱۰

دارد- مـا ناچاریم بگوییم: مقـدّمات داخلیه از محلّ نزاع خارجنـد، اگرچه مقـدّمیت آنها محرز است. در اینجا گویا کسـی به مرحوم آخوند اشـکال کرده می‌گوید: اگر ما در مسأله اجتماع امر و نهی قائل به جواز اجتماع شدیم ۱۳۷] و مشکل را حل کردیم، در اینجا نیز مشـکل حـل می‌شود. بیـان مطلب: قائـل به جواز اجتمـاع امر و نهی می‌گویـد: در ارتبـاط بـا تکلیف، دو مرحله در کار است: ۱- مرحله تعلّق تکلیف از نـاحیه مولاـ ۲- مرحله مخـالفت و موافقت عبـد بـا تکلیف مولاـ در مرحله اوّل، تعلّق تکلیف، همیشه قبـل از

تحقّق در خارج است، چون اگر چیزی در خارج وجود پیدا کرد، تعلّق تکلیف به آن معنا ندارد. تکلیف، مربوط به عالم مفهوم و عالم عنوان و طبیعت است، امّا خارج، ظرف موافقت با تکلیف یا مخالفت با آن است.

مقام تعلّق تکلیف، غیر از مقام امتثال و مخالفت است. قائل به جواز اجتماع امر و نهی می‌گوید: در مرحله تعلّق تکلیف، دو عنوان داریم:

عنوان صلاهٔ و عنوان غصب. در عالم عنوانیت هیچ‌گونه ارتباطی بین این‌ها نیست.

وقتی انسان «کتاب الصلاهٔ» را می‌خواند، غصب به ذهنش نمی‌آید و وقتی «کتاب الغصب» را می‌خواند صلاهٔ به ذهنش نمی‌آید. امر به صلاهٔ، ربطی به غصب ندارد، نهی از غصب هم ربطی به صلاهٔ ندارد. ولی مکلّف آمده و بین این دو در وجود خارجی جمع کرده است، آن‌هم به سوء اختیار خود، چون محلّ نزاع در باب اجتماع امر و نهی در جایی است که مکلّف مندوحه- یعنی راه تخلّص- داشته باشد، یعنی بتواند نمازش را در غیر دار غصبی انجام دهد. قائل به جواز اجتماع امر و نهی می‌گوید: آنچه به مولا ارتباط دارد، مرحله تعلّق

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۱۱

تکلیف است و در این مرحله، صلاهٔ و غصب دو عنوان جدای از هم می‌باشند. و مصیبتی که گریبان مکلّف را گرفته اوّلًا: ارتباطی به مولا و مقام تکلیف ندارد، ثانیاً:

مربوط به سوء اختیار مکلّف است، چون او می‌توانسته نماز را در جای دیگر بخواند. مستشکل به مرحوم آخوند می‌گوید: چه مانعی دارد که ما نظیر این راه را در ارتباط با اجتماع مثلین ۱۳۸] در باب اجزاء و مقدّمات داخلیه پیاده کرده و بگوییم: ما در اینجا دو عنوان داریم: یکی عنوان رکوع بودن و دیگری عنوان مقدّمه بودن. رکوع، با عنوان رکوع بودن، مبعوث الیه به امر نفسی در (أقیموا الصّلاهٔ) است ولی مقدّمه، معروض وجوب غیری است. به عبارت دیگر: وجوب نفسی به‌عنوان رکوع و وجوب غیری به‌عنوان مقدّمه تعلّق گرفته است. ولی این دو در خارج با یکدیگر جمع شده‌اند امّا این اتحاد خارجی ضربه‌ای به تغایر در مقام تعلّق تکلیف- که مربوط به مولا است- وارد نمی‌کند و اجتماع مثلین هم لازم نمی‌آید. مرحوم آخوند در پاسخ اشکال فوق می‌فرماید: اینجا را نمی‌توان با مسأله اجتماع امر و نهی مقایسه کرد. قائلین به جواز اجتماع در مسأله اجتماع امر و نهی ۱۳۹] می‌گویند: «در مسأله اجتماع امر و نهی دو عنوان وجود دارد که هرکدام موضوعیت دارد و به‌عبارت دیگر: حیثیت آنها حیثیت تقییدی است.

یعنی (أقیموا الصّلاهٔ) نیامده تا واسطه شود برای اینکه وجوب روی چیز دیگری پیاده شود، بلکه خود عنوان صلاهٔ موضوعیت دارد. در باب غصب هم همین‌طور است و حیثیت غصب در ارتباط با متعلّق حکم، حیثیت تقییدی است، «لا تغصب» آمده است تا حرمت را روی عنوان غصب ببرد، نه اینکه غصب واسطه شده باشد تا حرمت روی چیز دیگری برده شود. بنابراین هم صلاهٔ و هم غصب، موضوعیت کامل داشته و حیثیت آنها حیثیت تقییدیه است. و این‌ها دو موضوع جدای از هم هستند و ارتباطی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۱۲

به هم ندارند. لذا- قائل به جواز اجتماع می‌گوید- مانعی ندارد که امر به صلاهٔ و نهی به غصب تعلّق بگیرد». ولی در ما نحن فیه نمی‌توان این معنا را پیاده کرد. در ما نحن فیه یک (أقیموا الصّلاهٔ) داریم، حیثیت صلاهٔ هم حیثیت تقییدیه است. صلاهٔ همین رکوع، سجود و ... است و (أقیموا الصّلاهٔ) بعث به همین اجزاء می‌کند، در نتیجه امر در (أقیموا الصّلاهٔ) به‌صورت وجوب نفسی به همین اجزاء تعلّق گرفته است. پس در ناحیه وجوب نفسی، مسئله درست است امّا در ناحیه وجوب غیری ما (مرحوم آخوند) از شما (مستشکل) سؤال می‌کنیم که آیا چه چیزی واجب به وجوب غیری است؟ شما می‌گویید: عنوان «المقدّمه». ما می‌گوییم: عنوان «المقدّمه» که مقدّمیت ندارد. آنچه مقدّمیت دارد، عبارت از رکوع، سجود و ... است. برای روشن شدن مطلب، مثال را روی مقدّمه خارجیه پیاده می‌کنیم. «نصب نردبان» به‌عنوان مقدّمه خارجیه برای «بودن بر پشت‌بام» است. در «نصب نردبان» دو عنوان وجود دارد:

یکی عنوان «نصب نردبان» و دیگری عنوان «مقدّمیت». آنچه موضوع برای وجوب غیری است و راه را برای رفتن به پشت‌بام باز می‌کند، عبارت از «نصب نردبان» است نه عنوان «المقدّمه». عنوان «المقدّمه» انسان را به پشت بام نمی‌رساند. بنابراین ما ناچاریم بگوییم: «موضوع برای وجوب غیری عبارت از «نصب نردبان» است ولی علت وجوب آن، مقدّمیت آن می‌باشد». در نتیجه حیثیت مقدّمیت، در ارتباط با وجوب غیری، حیثیت تقییدیه نیست بلکه حیثیت تعلیلیه است، یعنی مقدّمیت، علت می‌شود تا وجوب روی «نصب نردبان» تمرکز پیدا کند. پس ما در اینجا دو حیثیت تقییدی نداریم بلکه یک حیثیت تقییدی داریم که همان عنوان صلاهٔ است. (أقیموا الصّلاهٔ) ما را به‌سوی رکوع تحریک می‌کند.

امّا وقتی سراغ مقدّمیت می‌آییم، دیگر غیر از رکوع چیز دیگری نداریم که مرکزیت برای وجوب غیری داشته باشد. مقدّمیت، دست وجوب غیری را گرفته و روی رکوع متمرکز می‌کند. و در این صورت لازم می‌آید که رکوع، موضوع برای دو حکم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۱۳

متماثل- وجوب نفسی و وجوب غیری- واقع شده باشد. امّا در باب اجتماع امر و نهی، دو عنوان وجود داشت که حیثیت هرکدام حیثیت تقییدی بود، به‌همین‌جهت هریک از وجوب و حرمت از محلّ خودشان تجاوز نمی‌کنند.[۱۴۰] لذا مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر آنجا هم قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم، در اینجا نمی‌توانیم مقدّمات داخلیه را در محلّ نزاع بیاوریم. در اینجا تذکر این نکته لازم است که از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که در جهت مورد بحث- یعنی عدم دخول مقدّمات داخلیه در محلّ نزاع- فرقی بین اقسام مرکّبات وجود ندارد.[۱۴۱] مرکّبات، در یک تقسیم‌بندی بر دو قسمند: حقیقیه و غیر حقیقیه. مرکّبات حقیقیه بر دو نوعند: ۱- مرکّباتی که اجزائشان اجزاء تحلیلی عقلی- مثل جنس و فصل- است. ۲- مرکّباتی که اجزاء آنها اجزاء خارجی- مثل مادّه و صورت- است. مرکّبات غیر حقیقیه نیز بر دو نوعند: مرکّبات صناعیه و مرکّبات اعتباریه. که توضیح هریک در کلام حضرت امام خمینی رحمه الله خواهد آمد. ظاهر کلام مرحوم آخوند این است که ایشان مقدّمیت اجزاء را به‌طور مطلق پذیرفته‌اند و در تمامی مرکّبات، نسبت به اجزاء قائل به مقدّمیت شده‌اند. ولی دخول آنها را در محلّ نزاع به‌طور کلّی انکار کرده‌اند.

۲- نظریه حضرت امام خمینی رحمه الله

ایشان ابتدا می‌فرماید: مرکّبات بر دو قسمند: حقیقیه و غیر حقیقیه.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۱۴

مرکّبات حقیقیه عبارت از مرکّباتی است که حقیقتاً و واقعاً بین اجزاء آنها ترکیب تحقّق دارد. مرکّبات حقیقیه بر دو قسمند: ۱- مرکّباتی که اجزائشان اجزاء تحلیلی عقلی است، یعنی ما وقتی آن را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم اجزائی تحقّق ندارد ولی وقتی تحلیلی عقلی می‌کنیم و بررسی دقیق انجام می‌دهیم می‌بینیم اجزاء تحقّق دارد، مثل ترکّب ماهیت از جنس و فصل. ترکّب ماهیت از جنس و فصل به این معنا نیست که هریک از جنس و فصل دارای استقلال هستند و با هم ترکیب شده‌اند و از ترکیب آنها ماهیت تحقّق پیدا کرده است. بلکه وقتی عقل می‌آید و دو نوع از یک جنس- مثل بقر و غنم که دو نوع از حیوانند- را کنار هم گذاشته و آن دو را با یکدیگر مقایسه می‌کند، می‌بیند این دو نوع با وجود اینکه تباین دارند و امکان ندارد بر یک موجود تصادق کنند ولی درعین‌حال دارای جهت مشترکِ حیوانیت مطلقه می‌باشند و در هرکدام، یک جهت ممیّزه هم تحقّق دارد.

وقتی عقل این مسئله را بررسی می‌کند، می‌بیند در اینجا نوعی ترکّب در کار است و نمی‌شود جهت مشترکه با جهت ممیّزه، یک چیز باشند بلکه حتماً دو چیزند، که از جهت مشترکه به جنس و از جهت ممیّزه به فصل تعبیر می‌کنند. و این درحقیقت، بالاترین مسأله ترکّب حقیقی و واقعی است. ۲- مرکّباتی که اجزاء آنها اجزاء خارجی مثل مادّه و صورت- است. اگر همین ترکّب را در

ارتباط با وجود انسان- نه ماهیت آن- ملاحظه می‌کنیم، وجود انسان مرکّب از دو جزء است: مادّه و صورت. امّا جزئیت این دو، چون مربوط به خارج و مقام وجود است، از آنها به اجزاء تحلیلیه عقلیه تعبیر نمی‌کنیم بلکه اسم آنها را اجزاء خارجیه می‌گذاریم. مرحوم آخوند در ارتباط با فرق بین اجزاء تحلیلیه عقلیه و اجزاء خارجیه می‌فرماید:

اجزاء تحلیلیه عقلیّه دارای عنوان «لا بشرط» و اجزاء خارجیه دارای عنوان «بشرط لا» می‌باشند، یعنی اجزاء تحلیلیه عقلیه، لا بشرط از حمل می‌باشند و اگر بخواهیم در مقام

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۱۵

حمل برآییم، هم «الإنسان حیوان» درست است و هم «الإنسان ناطق» و هم «الإنسان حیوان ناطق». امّا اجزاء خارجیه «بشرط لا» ی از حمل می‌باشند یعنی نه «الإنسان مادّة» درست است و نه «الإنسان صورة» بلکه فقط می‌توان گفت: «الإنسان مادّة و صورة». لذا مرحوم آخوند در اینجا دفع توهّمی کرده و می‌فرماید: «بشرط لا» یی که ما در اجزاء خارجیه مطرح می‌کنیم، غیر از «بشرط اجتماع» ی است که در ارتباط با مرکّب مطرح است. «بشرط لا» در ارتباط با حمل است امّا «بشرط اجتماع» در ارتباط با مرکّب است. پس اگر ما اجزاء خارجیه را به‌عنوان «بشرط لا» مطرح کردیم، گفته نشود:

«چگونه بین این‌ها ترکیب حاصل شده است درحالی‌که در ترکیبْ شرط انضمام دخالت دارد؟» خیر، طرف محاسبه این‌ها دو چیز است، یکی مسأله حمل و دیگری مسأله اجتماع.[۱۴۲] دنباله کلام امام خمینی رحمه الله حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: در مرکبات حقیقیه، ما اصلًا مقدّمیت را نسبت به اجزاء- چه اجزاء تحلیلی عقلی و چه اجزاء خارجی- قبول نداریم. ما نمی‌توانیم بگوییم: «الجنس مقدّمة للماهیة»، «الفصل مقدّمة للماهیة»، «المادّة مقدّمة لوجود الإنسان»، «الصورة مقدّمة لوجود الإنسان»، چون در مقدّمیت، مغایرتْ معتبر است، اگرچه مغایرت اعتباریه هم باشد. درحالی‌که «ماهیتْ» همان «جنس و فصل» است و هیچ مغایرتی بین آنها وجود ندارد. اگر حیوان مقدّمه ماهیت انسان باشد پس ذی‌المقدّمه‌اش چیست؟ تعبیر به مقدّمه در اینجا تعبیری است که خود عقل هم ابا دارد. در ارتباط با مادّه و صورت هم همین‌طور است. مادّه، مقدّمه وجود انسان نیست بلکه وجود انسان همان مادّه و صورت است و تعبیر به مقدّمیت، تعبیر صحیحی نیست و عقل آن را نمی‌پذیرد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۱۶

بنابراین دیگر نوبت به مرحله دوّم نمی‌رسد که بحث کنیم آیا این‌ها داخل در محلّ نزاع مقدّمه واجب هستند یا نه؟ حضرت امام خمینی رحمه الله سپس می‌فرماید: مرکّبات غیر حقیقیه نیز بر دو قسمند: مرکّبات صناعیّه و مرکّبات اعتباریه. این دو قسم در اصل اینکه ترکیبشان غیر حقیقی است و اجزائشان مثل مسأله جنس و فصل و مسأله مادّه و صورت نیست با یکدیگر مشترکند. به‌عبارت دیگر:

مرکّبات غیر حقیقیه در این معنا مشترکند که در همه آنها یک سلسله از امور متعدّد که ماهیت آنها مختلف است، با هم جمع شده و نوعی ترکّب و تشکّل تحقّق پیدا کرده است. ولی نحوه ترکّب آنها با یکدیگر فرق می‌کند: یک قسم از آن ترکّب صناعی نامیده می‌شود، مثل عنوان خانه، مسجد و مخترعات، مثلًا اتومبیل از یک سلسله امور مختلفة الحقیقة- مثل آهن، چوب، شیشه، لاستیک و ...- ترکّب یافته است ولی دو مطلب در ارتباط با کسی که این مرکّب را اختراع کرده مطرح است: ۱- مخترع ملاحظه کرده که مجموعه این اجزاء اگر هرکدام در جای خود قرار گیرد، غرض مهمی را ایفا می‌کند و آن این است که برای انسان سرعت در حرکت به‌وجود می‌آورد. ۲- مخترع ملاحظه کرده که چون این مجموعه مورد نیاز و ابتلای مردم جامعه خواهد بود، باید نامی برای آن انتخاب کرد که افراد برای اشاره به آن از آن نام استفاده کنند و ناچار نشوند یکایک اجزاء آن را نام ببرند. لذا نام اتومبیل را برای آن انتخاب کرد. قسم دیگر از مرکّبات غیر حقیقیه عبارت از مرکّب اعتباری است. فرق بین مرکّب اعتباری با مرکّب صناعی در این است که در مرکّب اعتباری، یک شخص اعتبارکننده- مانند شارع- می‌آید و مجموعه‌ای از اجزاء را درنظر گرفته و این

مجموعه را تأمین‌کننده هدف خاصی قرار می‌دهد. با اینکه این اجزاء ممکن است از مقولات مختلفی باشند که بین آنها تباین وجود دارد و امکان ندارد که بر یک مورد تصادق و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۱۷

تطابق داشته باشند. مثلًا شارع مجموعه‌ای از اجزاء را ملاحظه کرده و آن را صلاهٔ نامیده و به‌عنوان اینکه مثلًا «معراج المؤمن» یا «قربان کلّ تقی» می‌باشد، مطرح کرده است، با اینکه بین اجزاء آن هیچ ارتباطی نیست. بعضی از اجزاء آن- مانند نیّت- جزء قلبی و بعضی- مانند قرائت- جزء لفظی و بعضی- مانند رکوع- جزء فعلی می‌باشند.

شارع این مقولات مختلف را با دید وحدت ملاحظه کرده و آن را به‌عنوان شیء واحدی اعتبار کرده است. بنابراین در مرکّب صناعی اعتبار وحدت لازم نیست، اگرچه نام واحدی برآن قرار داده می‌شود. امّا در مرکب اعتباری، مجموعه را باید با دید وحدت ملاحظه کرد. همان شارع که ملکیت و زوجیت را اعتبار کرده، مجموعه‌ای از اجزاء را- در عالم اعتبار- با دید وحدت ملاحظه کرده و آن را صلاهٔ نامیده است. ذکر این نکته لازم است که تقسیم مرکّب غیر حقیقی به دو قسم صناعی و اعتباری و بحث پیرامون آنها تفاوت چندانی در بحث ما ایجاد نمی‌کند لذا لازم نیست ما بیاییم و یک فرق روشنی در ارتباط با آنها مطرح کنیم. بلکه ملاک- در آن جهتی که حضرت امام خمینی رحمه الله در ارتباط با این قسم از مرکّبات ذکر می‌کند- عبارت از غیر حقیقی بودن است خواه صناعی باشد یا اعتباری. حضرت امام خمینی رحمه الله معتقد است که در مرکّبات غیر حقیقی ما هم عنوان مقدّمیت را می‌پذیریم و هم آنها را داخل در محلّ نزاع در باب مقدّمه واجب می‌دانیم. توضیح این مطلب متوقّف بر ذکر مقدّمه زیر است: در مورد اراده‌های فاعلی و مباشری- یعنی جایی که شخصی می‌خواهد مباشرتاً یک مرکّب صناعی را در خارج ایجاد کند- آیا منشأ اراده چیست؟ شخصی اراده می‌کند مسجدی بسازد. ابتدا مبادی اراده- مثل تصوّر ساختن مسجد، تصدیق به فایده آنکه عبارت از ثواب اخروی است و مقدّمات دیگر- تحقّق پیدا می‌کند، سپس اراده حتمیه او به بناء مسجد تعلّق می‌گیرد. حال ممکن است گفته شود: مسجد، یک مرکّب صناعی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۱۸

است، یعنی دارای اجزائی است که این اجزاء علاوه بر اینکه تعدّد و تکثّر دارند، حقیقتشان هم با یکدیگر مختلف است، مثل آهن، سیمان، آجر، گچ، چوب و .... با توجه به وسعت و نوع مسجدی که درنظر گرفته، کمیت خاصی از هریک از اجزاء، مورد نیاز مسجد است. حال جای این سؤال است که با وجود اینکه مسجد، نفس این مجموعه و یک عنوان برای این مجموعه است، نه اینکه مسبّب از این مجموعه باشد، آیا در اراده حتمی متعلّق به مسجد لازم است همه این مواد لازم- حتی با کمّ و کیفش- در ذهن اراده کنند آمده باشد یا چنین چیزی لازم نیست؟ آیا اراده بناء مسجد، با غفلت از کمّ و کیف اجزاء آن امکان دارد؟ اگر ممکن است آیا این اراده ناقص است یا نه؟ به‌عبارت دیگر: آیا بین اراده آدمی که با بناء و ساختمان سروکاری ندارد و اراده‌اش متعلّق به بناء مسجد می‌شود و اراده آدمی که مهندس کامل است و تمام جزئیات یک مسجد در ذهن او حضور دارد و مورد التفات اوست و ساختن مسجد را اراده می‌کند، فرقی وجود دارد؟ ما وقتی به وجدان خود مراجعه کنیم، فرقی بین این دو نمی‌یابیم. پس از اینجا می‌فهمیم که مرکّب صناعی اگرچه یک عنوان بیشتر نیست و واقعیتش همان مواد و آن هیئتی است که در خارج تحقّق پیدا می‌کند ولی در تعلّق اراده کامله به همین عنوان به نام «بناء مسجد»، ضرورتی ندارد که مقدّمات، حتی در ذهن او، حضور پیدا کرده باشد. الآن آنچه بالفعل وجود دارد، اراده متعلّق به بناء مسجد است، وقتی خواست این مراد را در خارج ایجاد کند، سراغ مهندس آمده و از خصوصیات آن سؤال می‌کند. وقتی مهندس به او می‌گوید: قدم اوّل عبارت از تهیه زمین است، مبادی اراده نسبت به تهیه زمین نزد او تحقّق پیدا می‌کند، یعنی ابتدا تهیه زمین را تصوّر می‌کند، سپس تصدیق به فایده آن می‌کند. فایده آن درحقیقت یک فایده غیریه است یعنی با تهیه زمین تمکّن از بنای مسجد پیدا می‌کند. سپس سایر مبادی اراده تحقّق پیدا کرده و اراده حتمیه به تهیه زمین

تعلّق می گیرد. این اراده که متعلّق به تهیه زمین شـده، همـان اراده نیست که به بنای مسـجد تعلّق گرفته است بلکه اراده‌ای دیگر و با مبادی دیگر است. ما در بحث‌های گذشته گفتیم: «معنای ترشّح که در ارتباط با مقدّمات خارجیه مطرح کرده

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۱۹

و گفته‌انـد: «از اراده متعلّق به «بودن بر پشت‌بـام» اراده متعلّق به «نصب نردبـان» ترشّح می کنـد»، این نیست که به مجرّد تعلّق اراده به ذی المقـدّمه، اراده به مقـدّمه هم تعلّق می گیرد تا اراده «نصب نردبان» نیاز به مبادی نداشـته باشـد. تعبیر به «یترشح» را نباید این گونه معنا کرد و اگر هم قائلش یک چنین معنایی از آن اراده کرده باشد، قابل قبول نیست. اراده بدون مبادی امکان ندارد، خواه متعلّق به ذی المقدّمه باشد یا متعلّق به مقدّمه. همین مطلبی که در اراده متعلّق به مقدّمه خارجیه گفتیم، در اراده متعلّق به تهیه زمین نیز جریان دارد. اگر در اینجا هم تعبیر به «ترشّح» شود معنایش این نیست که یک سـببیت و مسـبّبیتی در کار باشـد بلکه معنایش این است که این هم خودش مبادی دارد ولی ارتباطش با اراده اوّل در رابطه با تصدیق به فایده است. اراده متعلّق به مسـجد به‌عنوان غرض اصـلی مطرح اسـت امّـا اراده متعلّـق به تهیه زمین به‌عنـوان تمکّن از بنـاء مسـجد و امکـان رسـیدن به ذی المقـدّمه مطرح است. در نـتیجه ما نمی توانیم بگوییم: «اراده متعلّق به تهیه زمین، یک اراده قهری است و نیازی به مبادی ندارد».

همین‌طـور نمی‌تـوانیم بگوییم: «اراده متعلّق به تهیه زمین، همـان اراده متعلّق به بنـاء مسـجد است». در اینجـا چون مراد، متعـدّد است، اراده هم تعـدّد پیـدا می کنـد، دلیـل تعـدّد مراد این است که وقتی اراده به بناء مسـجد تعلّق گرفت، بناء مسـجد در ذهن حضور پیـدا می کنـد و تهیه زمین به ذهن نمی‌آیـد. تهیه زمین در هنگام تصور بنای مسـجد- که اوّلین مبـدأ اراده است- در ذهن ما نیامـده، بلکه بعـداً بـا مراجعه به مهنـدس به ذهن آمـده و پس از آن متعلّق اراده شـده است. آیا وجـداناً این دو اراده، یک اراده است؟ آیا این دو شیء مراد، یک شـیء است؟ اگر یک شـیء است چرا اوّلی مورد التفات بود و دوّمی مورد التفات نبود؟ یک شیء که نمی‌شود هم ملتفت الیه باشد و هم مغفول عنه، پس باید دو شـیء باشـند. وقتی دو شیء شد پس دو اراده دارد. در فلسفه خوانده‌ایم که «تشخص اراده به مراد است ، شـما اگر مثلًا برای برنـامه فردای خـود، ده چیز را پشت سـر هم عطـف کرده و روی کاغـذ بنویسـید، نمی‌توانید بگویید: «یک اراده به همه این‌ها تعلّق گرفته است».

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۲۰

وقتی مراد، تعـدّد پیـدا کرد، اراده هم متعـدّد می‌شود. ولی در نفس انسـانی- چون یکی از مظـاهر بزرگ خلّـاقیت پروردگار است- آن‌قدر این معانی با سـرعت، مراحل خودش را طی می کند که چه‌بسا انسان توجهی به تعدّد آنها ندارد و خیال می کند اراده واحدی به همه این‌هـا تعلّـق گرفته است، درحـالی که همـان‌طور که مراد متعـدّد است، اراده هم- به حسب واقـع- تعـدّد دارد، یعنی یکـایک این‌ها تصوّر شـده و فایـده آنها مورد تصـدیق قرار گرفته و مورد عزم و جزم و اراده واقع شـده است. در نتیجه، شخصـی که غافل از مواد و اجزاء مسجد است ولی اراده‌اش تعلّق به بنای مسجد گرفت، این اراده، اراده کاملی است. و زمانی که برای تهیه اجزاء مراجعه می کند، نسـبت به هریک از آنها نیز اراده مستقلی با مبادی خودش مطرح است. نکته دیگری که باید به آن توجه شود این است که مسـجد هم مقـدّمات داخلیه و اجزاء دارد و هم مقـدّمات خـارجیه. مثلًا مواد ساختمـانی و مصالـح، مقـدّمات داخلیه و استیجـار بنّـا و کارگر و طراح و ... مقدّمات خارجیه مسـجد می‌باشند و در ماهیت ترکیب صناعی مسجد دخالت ندارند. امّا ازنظر تعلّق اراده، فرقی بین اراده متعلّق به اجزاء و اراده متعلّق به مقدّمات خارجیه وجود ندارد. بنابراین در مورد مرکّبات صـناعی با اینکه عنوان مسجد فقط یـک عنوان است نه یـک امرِ مسبّب از ساختمـان. امّا در اراده فاعلی فرق است بین اراده‌ای که متعلّق به نفس این عنوان شـده و بین اراده‌هـای متعـدّدی که هرکـدام به تهیه یـک جزء تعلّق گرفته است. همـان‌طور که اراده‌هایی به مقـدّمات خارجیه تعلّق گرفته است. پس از بیان مقـدّمه فوق، می گوییم: در جایی که مولا عبدش را مأمور به ساختن مسـجد می کند یا مثلًا شارع امر به ساختن مسـجدی بنمایـد، اینجا هم مسأله مقـدّمیت این مواد و مصالـح مطرح است و هم مسأله اینکه این مقدّمات داخل در محلّ نزاع هستند. دلیل بر

مقدّمیت اجزاء این است که اوّلًا: اراده، متعدّد است و ثانیاً: گاهی هنگام تعلّق اراده به بناء مسجد، این مواد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۲۱

و مصالح مورد غفلت قرار می‌گیرند سپس هرکدام از این‌ها هنگام ضرورت متعلّق اراده مستقل قرار می‌گیرند. ولی باید توجه داشت که فایده‌اش در مقدّمات همان رسیدن به غرض اصلی مرید- که همان بناء مسجد است- می‌باشد. اگر در اراده فاعلی این‌طور شد، در اراده آمری هم همین‌طور است. اگر کسی در بحث مقدّمه واجب مسأله ملازمه را اختیار کرد،[۱۴۳] وقتی مولاـ به‌صورت امر وجوبی گفت: «أیها العبد ابن مسجداً» و ما هم قائل به ملازمه شدیم و طرفین ملازمه را عبارت از وجوبین دانستیم، معنایش این است که این «ابن مسجداً» ملازم با این است که به هریک از موارد خرید زمین، تهیه آهن و سیمان و سایر مصالح، امر مستقلی تعلّق گرفته است. همان‌طور که در اراده فاعلی، به هرکدام از این‌ها اراده مستقلی تعلّق گرفته است، در مقام بعث و وجوب نیز به هرکدام از این‌ها بعث مستقلی تعلّق می‌گیرد ولی بعث در این‌ها غیری و مقدّمی و در «ابن مسجداً» نفسی می‌باشد، امّا تلازم بین وجوبین تحقّق دارد. با این بیان جایی برای فرمایش مرحوم آخوند نیست که می‌فرمود:

«اگر مقدّمات داخلیه در محلّ نزاع داخل باشند، اجتماع مثلین لازم می‌آید». «ابن مسجداً» چه ارتباطی با «اشتر أرضاً» و «اشتر آجراً» دارد؟ اجتماع مثلین فرع وحدت بین این‌ها است و ما ثابت کردیم که بین این‌ها مغایرت وجود دارد و اراده‌های متعدّدی به این‌ها تعلّق می‌گیرد و تعلّق اراده‌های متعدّد کاشف از تعدّد خود این‌ها است. و وقتی تعدّد پیدا کرده و یکی وجوبش نفسی و دیگری وجوبش غیری شد، کجا اجتماع مثلین لازم می‌آید. در مورد مرکّبات اعتباریه هم همین‌طور است و از این جهت فرقی میان مرکّبات اعتباریه و مرکّبات صناعیه نیست. و با توجه به اینکه بحث ما در فقه پیرامون مرکّبات اعتباریه است پس خلاصه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۲۲

نظریه حضرت امام خمینی رحمه الله این می‌شود که اجزاء در مرکّبات اعتباریه هم مقدّمیت دارند و هم داخل در محلّ نزاع در باب مقدّمه واجب هستند.[۱۴۴]

۳- نظریه مرحوم محقّق عراقی

مرحوم محقّق عراقی در مورد مرکّبات اعتباریه ۱۴۵] تفصیل قائل شده و فرموده است: تعلّق امر نسبت به مرکّبات اعتباریه به دو صورت است: ۱- گاهی مولای آمر که می‌خواهد یک مرکّب اعتباری- مثل صلاهٔ- را متعلّق امر خود قرار دهد، در رتبه سابق بر امر می‌آید و همه اجزاء تشکیل‌دهنده آن را- که چه‌بسا از مقولات مختلفند- تصوّر کرده و بین آنها اعتبار وحدت می‌کند و پس از آن- هرچند به حسب رتبه- این مرکّب اعتباری را متعلّق امر خود قرار می‌دهد. در این قسم از مرکّب اعتباری، هم باید قائل به مقدّمیت اجزاء شویم- زیرا قبل از تعلّق امر، عنوان مقدّمیت تحقّق پیدا کرده است- و هم با توجه به اینکه مسأله مقدّمیت قبل از تعلّق امر به ذی المقدّمه است، آن را داخل در محلّ نزاع دانسته و بگوییم: «آیا بین امر متعلّق به ذی المقدّمه و وجوب متعلّق به مقدّمه ملازمه وجود دارد؟». ۲- گاهی مولای آمر که می‌خواهد یک مرکّب اعتباری را متعلّق امر خود قرار دهد، ابتدا همه اجزاء تشکیل‌دهنده آن را تصوّر می‌کند بدون اینکه بین آنها اعتبار وحدت بنماید، سپس آن را متعلّق امر خود قرار می‌دهد. مکلّف وقتی با این اشیاء مختلفهٔ الحقیقهٔ روبرو شد، آنها را با دید وحدت ملاحظه می‌کند، در نتیجه اعتبار وحدت از ناحیه مکلّف پیدا شده است. و درحقیقت، عنوان مرکّب اعتباری- که متقوّم به لحاظ وحدت است- بعد از تعلّق امر پیدا شده است و تا زمانی که این عنوان پیدا نشود، عنوان

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۲۳

مرکّب تحقّق پیـدا نکرده و عنوان جزء و کل حاصل نشده و نمی‌توان این اشیـاء را متّصف به جزئیت و مقدّمیت نمود، چون بحث ما در مقدّمه داخلیه است و مقدّمه داخلیه در پرتو جزئیت حاصل می‌شود و جزئیت هم ملازم با کلّیت است و کلّیت هم به‌معنای مرکّب اعتباری است و ترکیب اعتباری متقوم به‌لحاظ وحـدت است و لحاظ وحدت هم بعد از امر و از ناحیه مکلّف تحقّق پیدا کرده است. در نتیجه مقـدّمیت اجزاء تشـکیل‌دهنده مرکّب، در رتبه متـأخّر از صـدور امر است. در این صورت نمی‌توان مسـأله ملازمه را مطرح کرد، زیرا وقتـی امر به این اشـیاء تعلّق گرفته، عنوان مرکّب اعتبـاری تحقّق پیـدا نکرده بود و همـان‌طور که گفـتیم: «عنوان جزئیت و مقـدّمیت بعـد از تحقّق عنوان مرکّب اعتبـاری است». چگونه می‌توان ادّعـای ملازمه کرد بین وجوب صـلاهٔ و وجوب چیزی که در حال وجوب صـلاهٔ، جزئیت و مقـدّمیت نداشـته است؟ در نتیجه، قسم دوّم نمی‌تواند داخل در محلّ نزاع مقدّمه واجب بشود.[۱۴۶]):

بر کلاـم ایشان اشـکالات زیر وارد است: اشـکال اوّل: مرکّب اعتباری منحصـر به قسم اوّل است و قسم دوّمی که ایشان برای مرکّب اعتباری مطرح کردند غیر معقول است و ما نمی‌توانیم آن را بپذیریم.

مرحوم عراقی در مورد قسم دوّم می‌فرمایـد: «مسأله اعتبار وحـدت، از ناحیه مولای آمر و در رتبه قبل از امر تحقّق پیدا نکرده است». ما به ایشان می‌گوییم: «پس در رتبه سابق بر امر، چه چیزی در ذهن مولا بوده؟». اگر مولا اشـیاء مختلفهٔ الحقیقهٔ- مثل رکوع، سجود، قیـام و ...- را تصوّر کرده و بین آنهـا لحـاظ وحـدت نکرده است، معنایش این است که این امور، به‌عنوان امور متعـدّد و مختلف در ذهن مولا باقی هستند. در این صورت آیا این امور مختلفهٔ الحقیقهٔ چه نقشی در ارتباط با امر می‌توانند داشته

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۲۴

باشـند؟ در حالی که مأمور به باید دارای مصلحت ملزمه لازمهٔ الاستیفاء باشد. آیا هریک از اجزاء صلاهٔ- به تنهایی و به‌طور مستقل- دارای یک چنین مصـلحت ملزمه‌ای می‌باشـند؟ اگر چنین چیزی باشد، چگونه ما می‌توانیم همه این اجزاء را مأمور به یک امر کنیم؟ آیا کسـی می‌تواند بگوید: «نماز و روزه، مأمور به به یک امرند؟» درحالی‌که نماز دارای صددرجه مصـلحت لازمهٔ الاستیفاء است و روزه هم دارای صددرجه مصـلحت لازمهٔ الاستیفاء دیگر است. مسأله امر، مانند مسأله اراده است، اگر مراد تعدّد پیدا کند، اراده هم متعدّد می‌شود، همان‌طور که اگر اراده تعدّد پیدا کرد، مراد هم متعدّد می‌شود.

در اینجا هم اگر هریک از اجزاء صـلاهٔ دارای یک مصـلحت کامله لازمهٔ الاستیفاء است، باید هرکدام از آنها به‌طور جداگانه مأمور به قرار گیرند و موافقت و مخالفت مستقلی داشـته باشـند نه اینکه همه آنها با یک امر (أقیموا الصّلاهٔ) به‌عنوان مأمور به قرار گیرند. اگر مرحوم عراقی بفرمایـد: «مجموعه صـلاهٔ دارای یک مصـلحت کامله لازمـهٔ الاستیفاء است به‌طوری که اگر این‌ها هیئت اجتماعیه پیـدا کردنـد، عنوان «معراج المؤمن» تحقّق پیـدا می‌کنـد، امّا اگر حتی یک رکوعش ناقص شـد، دیگر عنوان «معراج المؤمن» تحقّق پیـدا نمی‌کنـد، بنـابراین مجمـوعه این اجزاء نقش در تحقّق این مصـلحت کـامله دارد». در این صورت مـا به محقّق عراقی رحمه الله می‌گوییم: اگر چنین است آیا این جـدای از اعتبار وحـدت است؟ وقتی مولا این‌ها را کنار هم قرار می‌دهـد و می‌بینـد هریک از این اجزاء به تنهـایی اثری ندارنـد و اثر صـلاهٔ وقتی مترتّب می‌شود که این مجموعه با هم باشـند، این همان اعتبار وحـدت است. مرحوم محقّق عراقی می‌فرمایـد: «وقتـی (أقیمـوا الصّلاهٔ) بـه دست مکلّـف می‌افتـد، مکلّـف اعتبـار وحـدت می‌کنـد». مـا به مرحـوم عراقی می‌گوییم: «چه ضـرورتی ایجاب می‌کنـد که مکلّف چنین کاری انجام دهد؟ با توجه به اینکه مصـلحت قائم به مجموع است و شـما فرض کردید این

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۲۵

دید مجموعی غیر از اعتبار وحدت است، وقتی خود مولا اعتبار وحدت نکرد، چه ضرورتی ایجاب می‌کند که مکلّف اعتبار وحدت کنـد؟ اوّلًا: چه کسـی این حق را به مکلّف داده و ثانیـاً: مکلّف برای چه هـدفی این کـار را انجـام دهـد؟». بنابراین همین انـدازه که مرحـوم عراقی ضـرورت اعتبـار وحـدت را قبول دارنـد، بایـد بپذیرنـد که اعتبـار وحـدت قبـل از تحقّق امر حاصـل شـده است چون

مصلحتْ متقوّم به مجموع است و این گونه نیست که هرکدام از این اجزاء یک مصلحت کامله لازمهٔ الاستیفاء داشته باشند لذا باید مجموعشان ملاحظه شود و ملاحظه مجموع همان اعتبار وحدت است. اشکال دوّم: برفرض که از اشکال اوّل صرف‌نظر کرده و بپذیریم که مرکّب اعتباری دارای دو قسم است ولی درعین‌حال کلام مرحوم عراقی دارای یک جواب نقضی و یک جواب حلّی است. ۱- جواب نقضی: اگر مقدّمه‌ای در رتبه متأخّر از امر تحقّق پیدا کرد، مستلزم این نیست که از محلّ نزاع در باب مقدّمه واجب خارج شود، زیرا خروج آن از محلّ نزاع، دارای جواب نقضی است، چون در مورد مقدّمات خارجیه- که قطعاً داخل در محلّ نزاعند- گاهی ذی المقدّمه در حال تعلّق امر توقّف بر این مقدّمه ندارد ولی هنگامی که مکلّف می‌خواهد ذی المقدّمه را انجام دهد، توقّف برآن مقدّمه پیدا می کند، مثلًا مکلّف وقتی مأمور شد به «بودن بر پشت‌بام»، شخص سالمی بوده و نیاز به نردبان نداشته ولی اکنون که می‌خواهد به پشت‌بام برود، پایش شکسته و ناچار است از نردبان استفاده کند و کسی نمی‌تواند وجوب نصب نردبان را انکار کند، در حالی که مقدّمیت «نصب نردبان» بعد از تعلّق امر به ذی المقدّمه حاصل شده است و شما تردیدی ندارید که مقدّمات خارجیه داخل در محلّ نزاعند. پس چرا شما این تفصیل را فقط در مورد مقدّمات داخلیه مطرح کرده و در مورد مقدّمات خارجیه مطرح نمی کنید؟ و یا مثلًا در زمان‌های سابق، تحصیل حج متوقّف بر تهیه گذرنامه نبود، امّا در حال حاضر، تهیه گذرنامه مقدّمیت پیدا کرده است آیا قائل به ملازمه می‌تواند بگوید: چون مقدّمیت تهیه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۲۶

گذرنامه متأخّر از امر به حج است پس تهیه گذرنامه وجوبی ندارد؟ بنابراین در مقدّمات خارجیه فرقی نیست بین مقدّمه خارجیه‌ای که در حال تعلّق امر به ذی المقدّمه مقدّمیت داشته و بین مقدّمه خارجیه‌ای که در حال امتثال امر به ذی المقدّمه مقدّمیت پیدا کرده است. پس چه فرقی بین مقدّمات خارجیه و مقدّمات داخلیه وجود دارد که شما در مورد مقدّمات داخلیه تفصیل می‌دهید ولی در مورد مقدّمات خارجیه چنین تفصیلی را مطرح نمی کنید؟ ۲- جواب حلّی: در ضمن کلام مرحوم آخوند مطلبی وجود داشت که به‌نظر ما مطلب درستی است- اگرچه اصل کلام ایشان قابل قبول نبود- و آن مطلب این است که قائل به ملازمه نمی‌خواهد بگوید: «حکم، روی نفس عنوان «المقدّمه» بار می‌شود»، چون مفهوم «المقدّمه» وجوب غیری ندارد و طرف ملازمه- بنا بر قول به ملازمه- نیست. بلکه به‌نظر قائل به ملازمه، متعلّق وجوب غیری عبارت از چیزی است که به حمل شایع عنوان مقدّمیت دارد، مثلًا در باب «نصب نردبان» ما دو عنوان داریم: یکی عنوان «نصب نردبان» و دیگری عنوان «المقدّمه». متعلّق وجوب غیری- بنا بر قول به ملازمه- عبارت از «نصب نردبان» است نه عنوان «المقدّمه»، زیرا آن چیزی که «بودن بر پشت‌بام» به‌طور تکوینی برآن متوقّف است و «بودن بر پشت‌بام» نمی‌تواند بدون آن تحقّق پیدا کند، عبارت از «نصب نردبان» است. امّا عنوان «المقدّمه»، دارای حیثیت تعلیلی است نه حیثیت تقییدی. عنوان «المقدّمه» نمی‌تواند متعلّق وجوب غیری قرار گیرد زیرا اگر انسان هزار بار هم «المقدّمه» را بگوید، تا وقتی نردبان نباشد، «بودن بر پشت‌بام» تحقّق پیدا نمی کند. پس عنوان «المقدّمه» به‌صورت یک جهت تعلیلی مطرح است یعنی اگر از ما سؤال کنند، «چرا نصب نردبان را به‌عنوان وجوب غیری مطرح می کنید؟» جواب می‌دهیم: «زیرا نصب نردبان مقدّمه است». در این صورت در رابطه با آمدن حکم به‌واسطه علت، چه فرق می کند که مقدّمیت در رتبه سابق بر امر باشد یا در رتبه متأخّر از آن؟ خلاصه اینکه:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۲۷

اوّلًا: معروض وجوب غیری، عنوان المقدّمه نیست بلکه چیزی که به حمل شایع مقدّمه است، معروض وجوب غیری قرار گرفته است. ثانیاً: علت تامّه برای وجوب غیری «نصب نردبان» و امثال آن- که در ما نحن فیه عبارت از اجزاء است- مقدّمه بودن آنهاست. و این علّت، همان‌طور که در اجزائی که قبلًا در آنها اعتبار وحدت شده وجود دارد، بنا بر قول شما که مرکّب اعتباری را دو نوع می‌دانید، نسبت به اجزائی که بعداً اتّصاف به مقدّمیت پیدا می کنند نیز کاملًا تحقّق دارد. لذا بنابراین فرض هم نباید بین دو نوع

مرکّب اعتباری تفصیل بدهیم.

۴- تفصیل در مقدّمات خارجیه

قائل به این تفصیل می‌گوید: مقدّمه خارجیه بر دو قسم است: قسم اوّل: این است که مقدّمه خارجی به‌صورت علت تامّه باشد که در این صورت، خارج از نزاع در باب مقدّمه واجب است. و علت تامّه عبارت از مجموعه مرکّب از سبب و شرط و عدم مانع است. قسم دوّم: این است که مقدّمه خارجیه به‌عنوان مجموع مرکّب از آن سه ملاحظه نشود بلکه هریک از سبب و شرط و عدم مانع به‌صورت جدای از یکدیگر ملاحظه شوند. در این صورت، مقدّمه خارجیه در محلّ نزاع داخل است. پس با وجود اینکه سبب و شرط و عدم مانع- چه به‌صورت مجموعه، چه به‌صورت جداجدا- به‌عنوان مقدّمه خارجیه به‌حساب می‌آیند،[۱۴۷] امّا درعین‌حال، این قائل یک چنین تفصیلی را مطرح کرده است. قائل برای تقریب مطلب خود از همان راهی وارد شده که ما در ارتباط با اراده فاعلی و اراده آمر مطرح کردیم. قائل می‌گوید: همیشه اراده آمر جانشین اراده فاعل

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۲۸

است و بین اراده فاعل و اراده آمر، از نظر اصل اراده و از نظر مراد فرقی وجود ندارد.

تنها فرقی که بین این‌ها تحقّق دارد مسأله وساطت و عدم وساطت است. مراد فاعل، بدون واسطه ولی مراد آمر با واسطه امر تحقّق پیدا می‌کند. حال در اراده فاعلی، اگر کسی مثلًا اراده کرد چیزی را در آتش بسوزاند، آیا اراده فاعلی متعلّق به معلول است یا محدود به حدود علت تامّه است؟ تهیه آتش، ایجاد شرایط، رفع موانع و القاء شیء در آتش مجموعه علت تامّه را تشکیل می‌دهند و پس از القاء در نار، معلول- یعنی: احتراق- تحقّق پیدا می‌کند. ایشان می‌گوید: اراده فاعلی، به علت تامّه تعلّق پیدا می‌کند[۱۴۸] و معلول آن خارج از دایره تعلّق اراده و متعلّق اراده است، زیرا: اوّلًا: آنچه برای این انسان مرید مقدور است، عبارت از علت تامّه است و معلول خارج از دایره قدرت او است، و چیزی که بیرون از دایره قدرت باشد، اراده فاعلی به آن تعلّق نمی‌گیرد. ثانیاً: احراق، فعل انسان نیست بلکه عملی است که در ارتباط با آتش مطرح است.

خداوند این خصوصیت را به آتش داده است و گاهی هم آتش را از سوزاندن منع می‌کند، مانند آنچه در جریان حضرت ابراهیم علیه السلام اتفاق افتاد. ایشان می‌گوید: وقتی در اراده فاعلی این‌طور شد، در اراده آمری هم همین‌طور است. اگر مثلًا مولا به عبد خود دستور احراق چیزی را داد، هرچند ما به حسب ظاهر فکر می‌کنیم مأمور به عبارت از احراق است، ولی آنچه فعل مکلّف و مقدور او است همان ایجاد علت تامّه است امّا معلول- یعنی احراق- فعل مکلّف نیست بلکه فعل نار و خارج از دایره قدرت مکلّف است. در نتیجه ایشان می‌گوید: ما علت تامّه را باید از محلّ نزاع در باب مقدّمه واجب خارج کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۲۹

: اشکال اوّل: برفرض که ما این حرفها را بپذیریم ولی تفصیلی که در این زمینه مطرح شده است نمی‌تواند به‌عنوان نتیجه این حرفها باشد. معنای تفصیل در مقدّمه خارجیه این است که مقدّمیت در هر دو طرف تفصیل محفوظ بماند ولی یکی از آنها داخل در محلّ نزاع و دیگری خارج از محلّ نزاع باشد. اگر از مرحوم آخوند- که در ارتباط با مقدّمات داخلیه تفصیل دادند- نسبت به مقدّمیت هریک از طرفین سؤال می‌شد، جواب می‌داد: «هم مقدّمات داخلیه عنوان مقدّمیت دارند و هم مقدّمات خارجیه، ولی مقدّمات داخلیه- به جهت لزوم اجتماع مثلین- خارج از محلّ نزاع هستند امّا مقدّمات خارجیه داخل در محلّ نزاع هستند، چون محذور اجتماع مثلین در مورد آنها پیش نمی‌آید». درحالی‌که نتیجه تفصیل در نظریه چهارم این است که علت تامّه اصلًا مقدّمیت ندارد بلکه خودش به‌عنوان ذی المقدّمه و مأمور به است و همان چیزی است که اراده فاعلی به آن تعلّق می‌گیرد. یعنی حتی اگر مولا هم

امر به احراق کند، معنای آن القاء در نار است. در نتیجه این قول به‌عنوان تفصیل در مورد مقدّمه خارجیه نیست. یعنی اگر از ایشان سؤال شود: «مقدّمه خارجیه کدام است؟»، جواب می‌دهد: «اجزاء علت تامّه».
می گوییم: پس خود علت تامّه را چه می گویید؟ پاسخ می‌دهد: «علت تامّه، خود ذی المقدّمه و مأمور به است و وجوب نفسی دارد».
پس به‌نظر ایشان، علت تامّه از دایره مقدّمیت خارج است نه اینکه تفصیل در مقدّمات خارجیه داده باشند. ایشان می‌فرمود: «آنچه عنوان مقدّمه خارجیه دارد، داخل در محلّ بحث است». ولی در کنار آن می گوید: «خیال نکنید که علت تامّه مثل اجزاء علت تامّه است، بلکه علت تامّه، عنوان مقدّمیت ندارد و خارج از محلّ بحث است». اشکال دوّم: این بیان ایشان دارای یک جواب نقضی و یک جواب حلّی است. ۱- جواب نقضی: ایشان می گوید: «علت تامّه، مقدّمه نیست چون معلول خارج از

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۳۰

دایره قدرت و اختیار مکلّف است و اراده نمی‌تواند به معلول تعلّق بگیرد، ولی اجزاء علّت، به‌عنوان مقدّمه خارجیه است». ما سؤال می کنیم: «آیا اجزاء علّت، مقدّمه برای چه چیزی قرار می گیرند؟» اگر ذی‌المقدّمه هریک از اجزاء، مجموعه علت تامّه است، پس این اجزاء به‌عنوان مقدّمه خارجیه نیستند، بلکه از اجزاء تشکیل‌دهنده علت تامّه بوده و هریک از آنها به‌عنوان مقدّمه داخلیه خواهد بود. در این صورت لازم می‌آید که ما نتوانیم چیزی را به‌عنوان مقدّمه خارجیه مطرح کنیم، زیرا هر چیزی را به‌عنوان مقدّمه خارجیه فرض کنیم، یا به‌عنوان سبب است یا به‌عنوان شرط و یا به‌عنوان عدم المانع. و اگر شما ذی‌المقدّمه هریک از اجزاء را خود معلول بدانید- زیرا ما چیز سوّمی نداریم که بتوانیم به‌عنوان ذی المقدّمه برای اجزاء مطرح کنیم- در این صورت اشکالی که در مورد علت تامّه نسبت به معلول مطرح شد، در اجزاء علت تامّه هم نسبت به معلول مطرح خواهد شد. شما که گفتید: «قدرت، به معلول تعلّق نمی گیرد» آیا می‌توان گفت: «این مسئله تنها در ارتباط با مجموعه علت تامّه است و هنگامی که نوبت به اجزاء علت تامّه رسید، قدرت به معلول تعلّق می گیرد»؟ به‌عبارت دیگر: آیا کسی می‌تواند بگوید: «اگر مجموع سبب و شرط و عدم المانع را ملاحظه کنیم، این‌ها مقدور مکلّف است ولی معلول خارج از دایره قدرت مکلّف است، امّا اگر سبب را به تنهایی ملاحظه کنیم، معلول داخل دایره قدرت مکلّف قرار می گیرد و می‌تواند به‌عنوان ذی المقدّمه، متعلّق امر قرار گرفته و اراده فاعلی به آن تعلّق بگیرد»؟ روشن است که کسی نمی‌تواند چنین حرفی بزند بلکه راهی که این قائل پیموده است هم در مورد علت تامّه پیاده می‌شود و هم در مورد اجزاء علت تامّه. پس همان‌طور که علت تامّه- به قول شما- از محلّ بحث خارج است، اجزاء علت تامّه هم باید از محل بحث خارج باشند. در نتیجه لازم می‌آید که جمیع مقدّمات خارجیه از محلّ بحث بیرون باشند، آن‌وقت اگر کسی- مانند مرحوم آخوند- مقدّمات داخلیه را هم خارج از محلّ بحث بدانـد، دیگر مسأله مقدّمه واجب- چه داخلیه و چه خارجیه- حتی یک مورد هم پیدا نمی کند.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۳۱

۲- جواب حلّی: این تفصیلی که در ارتباط با مقدّمات خارجیه مطرح گردیده، از ریشه باطل است و حتی در مورد اراده فاعلی هم نمی‌تواند صحیح باشد چه رسد به اراده آمری. بیان مطلب: در مورد اراده فاعلی، وقتی مثلًا انسان می‌خواهد چیزی را بسوزاند، با قطع‌نظر ازهرجهت خارجی، آیا ملاحظه می کند که احراق جنبه غیر ارادی دارد و مربوط به آتش است و آنچه مربوط به انسان است نفس القاء شيء در آتش است؟ ما وقتی به وجدان خود مراجعه کنیم می‌بینیم مسئله به این صورت نیست بلکه- بدون اشکال- اراده این شخص به احراق تعلّق می گیرد. او در ذهنش احراق را تصوّر کرده و تصدیق به فایده آن می کند سپس عزم و جزم به آن حاصل شده و مقدّمات اراده تمام می‌شود و سپس اراده به احراق تعلّق می گیرد. این مسئله به این علت است که در مسأله تعلّق قدرت- همان‌طور که مرحوم آخوند در موارد متعدّدی تصریح کرده‌اند- مقدوریت یک عمل، منحصر به این نیست که بدون واسطه، مقدور باشد، بلکه مقدوریتْ دو شعبه دارد: یک شعبه این که عملْ بدون واسطه، مقدور انسان باشد، مثل اینکه انسان اراده

کنـد نشسـتن یا برخاسـتن یا حرکت دست و امثال این‌ها را. این‌ها از امور ارادیه اختیاریه‌ای هسـتند که بـدون واسـطه، مقـدور انسان می‌باشـند. یک سـنخ دیگر از امور داریم که آنها هم مقدور هسـتند ولی مقدور با واسطه‌اند مثلًا احراق اگر بخواهد تحقّق پیدا کند، بایـد علت تامّه‌اش تحقّق پیـدا کنـد و چون علت تامّه مقـدور ماست پس احراق هم مقدور ماست ولی اجزاء علت تامّه، مقدور بدون واسـطه، امّا خود معلول مقـدور باواسـطه است و واسـطه آن همان علت تامّه است. از اینجا نتیجه می‌گیریم که اگر زیـد چیزی را در آتش انداخت و آن چیز سوخت، ما اگر بخواهیم آن را در خارج نقل کنیم، می‌توانیم بگوییم: «زید آن چیز را سوزاند»، بدون اینکه مجازی مرتکب شده باشیم.

همان‌طور که می‌توانیم بگوییم: «زیـد آن چیز را در آتش انـداخت». احراق، عملی است که متعلّق قدرت انسان می‌باشد و امر به آن تعلّق می‌گیرد و در بعضی از موارد در شرع هم امر به آن تعلّق گرفته است، مثل امر به احراق حیوان موطوئه. بنابراین اراده- چه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۳۲

در اراده فاعلی و چه در اراده آمری- بایـد به یک شـیء مقـدور تعلّق بگیرد ولی دایره مقدوریت توسـعه دارد، گاهی شـیء، مقدور بـدون واسـطه و گاهی مقـدور باواسـطه است و وجهی نـدارد که ما برای آن ظاهر و باطن درست کرده و بگوییم: «ظاهرش متعلّق به معلول و بـاطنش متعلّق به علت است». بلکه ظـاهر و باطن آن متعلّق به معلول است. نتیجه اقوال در ارتباط با مقـدّمه داخلیه و خارجیه در ارتباط با مقـدّمه داخلیه سه قول مطرح شـد: ۱- قول مرحوم آخونـد که مقـدّمیت همه اجزاء را- چه در مرکّبـات حقیقیه و چه در مرکّبات غیر حقیقیه- پذیرفتنـد ولی معتقـد بودند که مقدّمه داخلیه به‌طور کلّی از محلّ نزاع خارج است، چون مسـتلزم اجتماع مثلین است. و ما کلام ایشان را جواب دادیم. ۲- نظریه مرحوم محقّق عراقی که در مرکّبات اعتباری تفصـیل داده و آن جایی را که اعتبار وحـدت قبل از تعلّق امر باشـد داخل در محلّ نزاع دانسـته و آن جایی را که اعتبار وحـدت بعـد از تعلّق امر باشد خارج از محلّ نزاع دانسـتند و مـا پاسـخ کلاـم ایشان را مطرح کردیم. ۳- نظریـه حضـرت امـام خمینی رحمـه الله که بین مرکّبـات حقیقیه و غیر حقیقیه تفصـیل دادنـد و در مرکّبـات غیر حقیقیه- اعم از مرکّبـات صـناعیه و مرکّبات اعتباریه- هم مسأله مقـدّمیت را پذیرفتنـد و هم آن را داخـل در محـلّ نزاع دانسـتند امّا در مرکّبات حقیقیه- خواه اجزاء آن تحلیلی عقلی باشـد یا اجزاء خارجیه- اصـلًا مسأله مقـدّمیت را نپذیرفتنـد و فرمودنـد: ما نمی‌توانیم جنس و فصل را مقـدّمه ماهیت و مادّه و صورت را مقـدّمه وجود بـدانیم. به‌نظر می‌رسد تفصـیل حضـرت امـام خمینی رحمه الله بهـتر از دو قـول دیگر است. در نـتیجه بـا تـوجه به اینکه بحث مـا در فقه و اصـول، پیرامون مرکّبـات اعتباریه است، باید گفت:

«اجزاء داخل در محلّ نزاع است و بنا بر قول به ملازمه، وجوب غیری پیدا می‌کند».

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۳۳

امّا تفصیلی که در ارتباط با مقدّمه خارجیه مطرح شده بود، به‌نظر ما تفصیل صحیحی نبود و ما نتوانستیم آن را بپذیریم.

تقسیم دوم: مقدّمه عقلیه، شرعیه و عادیه

یکی از تقسیماتی که برای مقـدّمه ذکر شده، تقسیم به عقلیه، شـرعیه و عادیه است: ۱- مقـدّمه عقلیه: مقـدّمه‌ای است که عقلًا، ذی المقـدّمه نمی‌توانـد بـدون آن تحقّق پیـدا کند. مثلًا در فلسـفه گفته شده است: «ماهیت ممکن، نسبت به وجود و عدم به‌طور مساوی است، نه وجودْ اولویتی نسبت به آن مـاهیت دارد و نه عـدم. چنین مـاهیتی اگر بخواهـد وجود پیـدا کنـد، عقلًا بـدون علت موجـده نمی‌تواند تحقّق پیدا کند». بنابراین، علت موجده نسبت به ماهیت ممکن، مقدّمه عقلی است یعنی وجود ممکن، بدون علت موجده،

استحاله عقلی دارد. ۲- مقدّمه شرعیه: آنچه در ابتدای امر به ذهن انسان می‌آید این است که مقدّمه شرعیه عبارت از چیزی است که شارع برای آن مقدّمیت قائل شده و آن را متّصف به مقدّمیت کرده است. مرحوم آخوند می‌فرماید: «مقدّمه شرعیه، چیزی مقابل مقدّمه عقلیه نیست بلکه رجوع به مقدّمه عقلیه می‌کند».[۱۴۹] برای روشن شدن و تصدیق بیان ایشان باید دو مطلب به آن ضمیمه شود، یک مطلب قبل از کلام ایشان مطرح می‌شود و دیگری به‌عنوان مکمّل که بعد از کلام ایشان مطرح است. مطلب اوّل: در مورد مقدّمه شرعیه- مثل طهارت نسبت به صلاهٔ- در ابتدای امر دو احتمال وجود دارد:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۳۴

احتمال اوّل: مقدّمات شرعیه واقعیاتی هستند که بالاتر از ادراک عقل می‌باشند.

عقل به‌خوبی درک می‌کند که ممکن الوجود نمی‌تواند بدون علت موجده، وجود پیدا کند، امّا اگر همه عقول عالم جمع شوند نمی‌توانند درک کنند که طهارت، شرطیت برای صلاهٔ دارد. شارع مقدّس آمده با «لا صلاهٔ إلّا بطهور» از این واقعیت پرده‌برداری کرده است. اگر ما در مقدّمات شرعیه یک چنین مبنایی را پذیرفتیم، مقدّمات شرعیه رجوع به مقدّمات عقلیه می‌کند، چون معنای مقدّمه عقلیه این نیست که عقل شرطیت و مقدّمیت آن را ادراک کند بلکه مقدّمه عقلیه چیزی بود که عقلًا ذی المقدّمه نمی‌توانست بدون آن وجود پیدا کند. و در این صورت، شرطیتْ یک واقعیت است که عقل نتوانسته آن را درک کند امّا شارع از روی این حقیقت پرده برداشته و ما را در جریان این واقعیت قرار داده است. پس آن معنایی که در مورد مقدّمه عقلیه گفتیم، در مقدّمه شرعیه هم جریان پیدا می‌کند، یعنی مقدّمه شرعیه هم چیزی است که واقعاً وجود ذی المقدّمه بدون آن محال است. ولی این واقع را ما گاهی از طریق عقل به دست می‌آوریم مثل مقدّمیت علت موجده نسبت به وجود ممکن و گاهی از طریق شرع به دست می‌آوریم، مثل مقدّمیت طهارت نسبت به صلاهٔ که شارع مقدّس با «لا صلاهٔ إلّا بطهور» از آن پرده‌برداری کرده است. احتمال دوّم: مقدّمات شرعیه، از امور اعتباری شرعی باشند، مثل مسأله ملکیت و زوجیت و سببیت و .... شارع پس از یک بیع صحیح، مسأله ملکیت بایع نسبت به ثمن و ملکیت مشتری نسبت به مبیع را اعتبار می‌کند و یا بعد از عقد نکاح صحیح، زوجیّت را بین زن و شوهر اعتبار کرده و احکامی برآن مترتّب می‌کند. در اینجا زوجیت، یک واقعیت نیست. زن و مرد بعد از عقد نکاح واقعیتشان تغییر نکرده بلکه فقط یک امر اعتباری- که منشأ آثار و احکامی است- تحقّق پیدا کرده است. و یا مثلًا وقتی شارع فرموده: «اتلاف مال غیر سبب ضمان است ، این سببیت، سببیت تکوینیه نیست بلکه امری اعتباری است که شارع مقدّس آن را اعتبار کرده است. همان‌طور که وجوب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۳۵

و تحریم و سایر احکام تکلیفیه از امور اعتباریه‌اند، احکام وضعیه هم از امور اعتباریه می‌باشند و سببیت و شرطیت، از جمله احکام وضعیه می‌باشند. وقتی شارع مقدّس طهارت را شرط برای نماز قرار می‌دهد معنایش این است که برای این طهارت، اعتبار شرطیت می‌کند، نه اینکه معنای شرطیت، کشف از واقعیتی باشد که عقل ما آن را درک نکرده و شارع مقدّس ما را به‌سوی آن راهنمایی کرده باشد. اگر ما در ارتباط با شرایط شرعی این مبنا را قائل شدیم، آیا در اینجا هم مقدّمه شرعی رجوع به مقدّمه عقلی می‌کند؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: «در اینجا هم مقدّمه شرعی رجوع به مقدّمه عقلی می‌کند، زیرا در مقدّمیت مقدّمه، دو مطلب دخالت دارد: یکی شرطیت چیزی برای چیزی است و دیگر اینکه «تحقّق مشروط بدون شرط ممتنع است . مطلب اوّل را شارع بیان کرده است ولی مطلب دوّم را عقل حکم می‌کند. آنچه در باب مقدّمیت رکنیت دارد، همین مطلب دوّم است که حاکم به آن عقل می‌باشد. لذا در این صورت هم مقدّمه شرعیه رجوع به مقدّمه عقلیه می‌کند. عقل می‌گوید: «شرطیت از هر طریقی احراز شود فرقی نمی‌کند، وقتی شرطیت احراز شد، تحقّق مشروط بدون شرط محال است»[۱۵۰]. مطلب دوّم: ممکن است کسی بگوید: حرف مرحوم آخوند در صورتی مورد قبول است که تعبیر شارع مقدّس در مورد شرط شرعی- مثل طهارت- به‌صورت «یشترط الطهارهٔ فی الصلاهٔ» یا «اعتبرت الطهارهٔ شرطاً للصلاهٔ» یا «جعلت الطهارهٔ شرطاً للصلاهٔ» باشد، درحالی‌که تعبیر شارع به‌صورت «لا صلاهٔ إلّا

بطهور»[۱۵۱] است. معنای این عبارت این است که گویا شارع فرموده است: «صلاة، تحقّق پیدا نمی‌کند مگر با وجود طهور» و این اشاره به همان مطلب دوّم در باب مقدّمیت است یعنی عقل در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۳۶

اینجا دخالتی ندارد و آن رکن اصلی در باب مقدّمیت از طرف خود شارع بیان شده است. پس چرا شما پای عقل را به‌میان می‌آورید و مسئله را مسئله عقلی می‌دانید؟ ما در پاسخ می‌گوییم: واقعیت مطلب این است که شارع می‌خواهد با «لا صلاة إلّا بطهور» همان امر اوّل در باب مقدّمه- یعنی اعتبار طهارت- را مطرح کند، یعنی می‌خواهد بگوید: «یشترط فی الصلاة الطهارة». به عبارت روشن‌تر: در «لا- صلاة إلّا بطهور» یا می‌گوییم: شارع کاری به حکم عقل ندارد بلکه می‌خواهد با این بیان ما را به سوی صغری راهنمایی کرده و بگوید: «من طهارت را به‌عنوان شرط برای نماز اعتبار کردم» ولی این معنا را در قالب یک تعبیر کنایی مطرح کرده است. و یا اینکه بگوییم:

«لا- صلاة إلّا بطهور» ارشاد به حکم عقل است، یعنی شارع می‌خواهد بگوید: «چون من طهارت را شرط برای نماز قرار دادم، پس شما را ارشاد می‌کنم به حکم عقل که می‌گوید: «نماز نمی‌تواند بدون طهارت تحقّق پیدا کند». و معنا ندارد که شارع بخواهد در اینجا مستقلًا- در مقابل عقل و بدون ارشاد به حکم عقل- بگوید: همان‌طور که در واقعیات، عقل می‌گوید: «ذی المقدّمه نمی‌تواند بدون مقدّمه تحقّق پیدا کند» من هم در شرعیات می‌خواهم بگویم: «ذی المقدّمه نمی‌تواند بدون مقدّمه تحقّق پیدا کند». خلاصه اینکه «لا صلاة إلّا بطهور» یا از اوّل ناظر به صغری است و می‌خواهد جعل شرطیت کند و کاری به کبرای عقلی ندارد و یا اگر هم ناظر به کبری باشد می‌خواهد ارشاد به حکم عقل کند ولی این ارشاد ما را هدایت می‌کند به اینکه اصل شرطیت شرعیه برای طهارت، امری مفروغ عنه است. نتیجه این شد که در شرایط شرعیه، چه مسأله واقعیت و چه مسأله اعتبار و جعل شرعی را مطرح کنیم، چون اساس مقدّمیت مقدّمه- که عبارت از عدم تحقّق مشروط بدون شرط است- به عقل ارتباط دارد و حاکم به این مسئله عقل است، لذا مقدّمات شرعیه هم رجوع به مقدّمات عقلیه می‌کند و نمی‌تواند در مقابل آنها باشد. ۳- مقدّمه عادیه: مرحوم آخوند در ارتباط با مقدّمه عادیه مطلبی فرموده که به‌نظر ما موافق با تحقیق است. ایشان می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۳۷

در ارتباط با اینکه آیا مقدّمه عادیه چیست؟ دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: مقصود از مقدّمه عادیه چیزی باشد که ذی المقدّمه- به‌حسب واقع- هیچ‌گونه توقفی برآن ندارد بلکه نه تنها امکان ذاتی بلکه امکان وقوعی هم دارد که ذی المقدّمه بدون آن تحقّق پیدا کند. ولی عادت جاری شده که از راه این مقدّمه، به ذی المقدّمه دسترسی پیدا می‌شود. مثلًا اگر انسان بخواهد از یک ارتفاع یک‌متری بالا برود، به‌حسب واقع توقّف بر نردبان ندارد و بدون نردبان هم می‌تواند در خارج تحقّق پیدا کند ولی عادت جاری‌شده بر اینکه مردم به همین ارتفاع یک‌متری از طریق دو یا سه پله می‌رسند. پس اگر ما گفتیم: «رسیدن به ارتفاع یک متری، مقدّمه‌اش عبارت از سه پله است» معنایش این نیست که رسیدن به این ارتفاع بدون این پله‌ها امکان ندارد بلکه معنایش این است که چنین چیزی امکان دارد ولی عادت جاری شده که برای سهولت امر، به همین ارتفاع کم از طریق دو یا سه پله دسترسی پیدا می‌کنند. مرحوم آخوند می‌فرماید: «اگر مقدّمه عادیه را این‌گونه تصویر کنیم، مقدّمه عادیه، مقابل مقدّمه عقلیه قرار خواهد گرفت و در این صورت، ربطی به بحث ما پیدا نمی‌کند، زیرا در بحث مقدّمه واجب اوّلًا: موضوع بحث عبارت از مسأله ملازمه است و ثانیاً:

حاکم به ملازمه- برفرض وجود آن- عبارت از عقل است و بدیهی است که عقل در اینجا چنین حکمی ندارد. عقل روی چه جهتی در اینجا حکم به ملازمه بنماید؟ در صورت قبول ملازمه، عقل در صورتی حکم به ملازمه می‌کند که تحقّق ذی المقدّمه متوقّف بر مقدّمه باشد و وجود ذی المقدّمه بدون مقدّمه استحاله داشته باشد در حالی که در اینجا استحاله‌ای در کار نیست و حتی خود عرف

هم مسأله استحاله را مطرح نمی‌کند. بنابراین اگرچه این احتمال از نظر تصویر صحیح است و در این صورت مقدّمه عادیه مقابل مقدّمه عقلیه است ولی این تصویر به درد بحث ما نمی‌خورد. احتمال دوّم: معنای مقدّمه عادیه این باشد که ازنظر عقل، تحقّق ذی المقدّمه بدون آن مقدّمه محال نباشد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۳۸

بیان مطلب: تمام مبنای عقل در باب استحاله، بر مسأله اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین دور می‌زند. و بنا بر احتمال دوّم، معنای مقدّمه عادیه این می‌شود که ما اگر به عقل مراجعه کنیم و بگوییم: «آیا تحقّق این ذی المقدّمه بدون این مقدّمه استحاله ذاتی دارد؟» عقل در جواب بگوید: «نه». مثلًا به عقل می‌گوییم: «آیا بالا رفتن از ارتفاع صدمتری بدون نصب نردبان استحاله ذاتی و عقلی دارد؟ جواب می‌دهد: «خیر، چون ممکن است از راه طیران حاصل شود. و پیدا شدن حالت طیران برای انسان امکان ذاتی دارد و امر محال و مستلزم اجتماع نقیضین یا ارتفاع نقیضین نیست». امّا درعین‌حال، امتناع وقوعی دارد، امتناع عادی دارد، یعنی عادتاً محال است که انسانی بتواند نسبت به صد متر پرش و طیران داشته باشد.[۱۵۲] در اینجا ما باید ببینیم آیا مقصود از «ما استحیل واقعاً وجود ذی المقدّمه بدونها»- که مرحوم آخوند در تعریف مقدّمه عقلیه بیان فرمود- چیست؟ آیا خصوص استحاله ذاتی اراده شده است یا اعم از استحاله ذاتی و استحاله وقوعی؟ اگر خصوص استحاله ذاتی باشد، مقدّمه عادی- بنا بر احتمال دوّم- برگشت به مقدّمه عقلی نمی‌کند ولی اگر اعم از استحاله ذاتی و وقوعی اراده شده باشد، مقدّمه عادی- بنا بر احتمال دوّم هم- برگشت به مقدّمه عقلی می‌کند، زیرا طیران یک انسان به‌صورت پرنده، اگرچه استحاله ذاتی ندارد ولی استحاله وقوعی دارد و عنوان «ما استحیل واقعاً وجود ذی المقدّمه بدونها» تحقّق پیدا می‌کند. ظاهر این است که مراد از «ما استحیل ...» اعم از استحاله ذاتی و وقوعی است. در نتیجه در مقدّمه عادیه دو احتمال وجود دارد. احتمال اوّل ازنظر تصویر درست است و مغایرت آن‌هم با مقدّمه عقلیه روشن است ولی بدون اشکال در محلّ نزاع در باب مقدّمه واجب داخل نیست. امّا احتمال دوّم موضوعاً بازگشت به مقدّمه عقلیه می‌کند و مغایر با مقدّمه عقلی نیست.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۳۹

نتیجه بحث در مورد تقسیم دوّم از آنچه گذشت معلوم گردید که تقسیم دوّم، تقسیم بی‌فایده‌ای است زیرا مقدّمه شرعیه به عقلیه برگشت کرد و مقدّمه عادیه هم یک احتمالش به عقلیه رجوع می‌کند و احتمال دیگر آن‌هم از محلّ نزاع خارج است.

تقسیم سوم: مقدّمه وجود، مقدّمه صحت، مقدّمه وجوب و مقدّمه علم

در این تقسیم، مقدّمه را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند: ۱- مقدّمه وجود: یعنی چیزی که وجود ذی المقدّمه متوقف برآن است. این، هم معنایش روشن است و هم قدر متیقّن در نزاع در بحث مقدّمه واجب همین مقدّمه وجود است. بحث در این است که اگر وجود ذی المقدّمه متوقّف بر وجود مقدّمه باشد، آیا در این صورت، عقلْ حکم به ملازمه بین وجوبین می‌کند یا نه؟ قائل به وجوب مقدّمه می‌گوید: «ملازمه هست». و منکر وجوب مقدّمه می‌گوید: «ملازمه نیست». ۲- مقدّمه صحت: یعنی چیزی که در صحت مأمور به نقش دارد، مثل طهارت نسبت به صلاهٔ. به‌نظر می‌رسد که مقدّمه صحت، چیزی غیر از مقدّمه وجود نیست و عنوان «مقدّمه وجود» شامل «مقدّمه صحت» هم می‌شود. بیان مطلب: ما در ابتدای مباحث اصول بحثی داشتیم که آیا موضوع له عناوین عبادات چیست؟ آیا موضوع له، خصوص صحیح آنهاست به‌طوری که اگر بر فاسد اطلاق شود مجاز است؟ یا اینکه موضوع له، اعم از صحیح و فاسد است و اطلاق آن بر صحیح و فاسد به‌صورت حقیقت است. در این زمینه دو نظریه مطرح شد. حال در اینجا ما باید بنا بر هر

دو مبنا مسئله را مورد بررسی قرار دهیم: الف: اگر معتقد شویم که اسامی عبادات برای خصوص صحیح وضع شده است،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۴۰

آنچه به‌عنوان «مقدّمه صحت» مطرح است، به مقدّمه وجود برگشت می کند، چون شما می گویید: «طهارت، شرط صلاة است» می‌پرسیم: «برای چه چیزِ صلاة؟». می گویید:

«برای صحت صلاة». می گوییم: «صحت، در موضوع له اخذ شده و معنایش این است که نماز حقیقی نمی‌تواند بدون طهارتْ وجود پیدا کند. بنابراین طهارت شرط وجود صلاة است». پس بنابراین مبنا، مقدّمه صحت رجوع به مقدّمه وجود می کند و مغایر با آن نیست. ب: اگر معتقد شویم که اسامی عبادات برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده است، نمی‌توانیم طهارت را شرط وجود صلاة بدانیم زیرا در این صورت، صلاة دارای دو نوع وجود می‌شود: وجود صحیح و وجود فاسد. ولی در اینجا نکته‌ای مطرح است که اقتضاء می کند مقدّمه صحت را- طبق مبنای دوّم هم- ارجاع به مقدّمه وجود بدهیم آن نکته این است که نزاع ما در مقدّمه صلاة نیست بلکه نزاع ما در مقدّمه واجب (یعنی مقدّمه مأمور به) است. و قائلین به وضع الفاظ عبادات برای اعم می گویند: «ما اگرچه در مقام تسمیه و در مقام وضع، موضوع له الفاظ عبادات را اعم از صحیح و فاسد می‌دانیم ولی در مقام تعلّق امر، آنچه به‌عنوان مأمور به است خصوص صحیح از آنها می‌باشد». در این صورت روشن است که طهارت به‌عنوان مقدّمه وجود برای یک چنین صلاتی مطرح است. یعنی می‌توانیم بگوییم: طهارت در وجود صلاة مأمور بها دخالت دارد هرچند در وجود مسمّی دخالت ندارد. در نتیجه مقدّمه صحت، چیزی در مقابل مقدّمه وجود نیست، خواه ما اسامی عبادات را موضوع برای خصوص صحیح بدانیم یا برای اعمّ از صحیح و فاسد. ۳- مقدّمه وجوب: عبارت از مقدّمه‌ای است که شرطیت برای وجوب ذی المقدّمه داشته باشد، مثل استطاعت نسبت به حجّ. تردیدی نیست که مقدّمه وجوب، عنوانی مغایر با مقدّمه وجود است و مثل مقدّمه صحت نیست که به مقدّمه وجود برگشت می کند. مقدّمه وجود، در تحقّق مأمور به و در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۴۱

وجود خارجی و تکوینی آن نقش داشت، امّا مقدّمه وجوب چه‌بسا هیچ‌گونه مدخلیتی در تحقّق مأمور به ندارد ولی در وجوب مأمور به و تعلّق تکلیف وجوبی نقش دارد.

انسان می‌تواند با عدم استطاعت هم حج را انجام دهد، لذا کسی که حج بر او استقرار پیدا کرده، اگر استطاعت را هم از دست بدهد، واجب است حج را- هرچند با زحمت- انجام دهد. ولی در عین اینکه مغایرت مقدّمه وجوب با مقدّمه وجود روشن و بدیهی است، مقدّمه وجوب در محلّ بحث ما داخل نیست. ما نمی‌توانیم بگوییم: «مقدّمه وجوب، وجوب دارد، یعنی همان‌طور که در صورت وجوب «بودن بر پشت‌بام» مقدّمه آن- یعنی «نصب نردبان»- واجب است، در صورت «وجوب حجّ» نیز، مقدّمه آن- یعنی «استطاعت»- وجوب دارد». امّا در چه شرایطی بگوییم: «تحصیل استطاعت وجوب دارد»؟ در شرایطی که استطاعت تحقّق دارد یا در شرایطی که استطاعت تحقّق ندارد؟

اگر در شرایط نبودن استطاعت باشد، در این صورت چگونه می‌توانیم وجوب تحصیل استطاعت را مطرح کنیم؟ وجوب تحصیل استطاعت، یک وجوب استقلالی نیست بلکه وجوب مقدّمی است و وجوب مقدّمی تابع وجوب ذی المقدّمه است و هنگامی که استطاعت وجود ندارد، حجّی واجب نیست تا وجوبی از آن به استطاعت سرایت کند.

شما زمانی می گویید: «نصب نردبان واجب است» که قبل از آن، وجوب «بودن بر پشت‌بام» را احراز کرده باشید. و اگر بخواهیم «وجوب تحصیل استطاعت» را در شرایط تحقّق استطاعت مطرح کنیم و بگوییم: «حال که استطاعت آمد و حج وجوب پیدا کرده، وجوبی از این حج ترشح پیدا می کند و به استطاعت- که در خارج حاصل است- می‌رسد»، چنین چیزی تحصیل حاصل است. بنابراین در باب استطاعت عنوان مقدّمیت محفوظ است، امّا مقدّمه وجوب، مغایر با مقدّمه وجود است ولی ربطی به نزاع ما در باب

مقدّمه واجب ندارد به‌طوری که ما یک وجوبی به‌عنوان مقدّمیت روی مقدّمه وجوب بیاوریم. بله امکان دارد از راه‌های

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۴۲

دیگر وجوب پیدا کند، مثل این که کسی نذر کند برود کار کند تا استطاعت برایش حاصل شود، این تحصیل استطاعت- به‌عنوان وفای به نذر- واجب می‌شود ولی بحث ما در وجوب مقدّمی است که از ناحیه وجوب ذی المقدّمه حاصل می‌شود و چنین وجوبی در اینجا معنا ندارد. ۴- مقدّمه علم: در فقه از این مقدّمه به «مقدّمه علمیه» تعبیر شده است. فقهاء در بسیاری از موارد این معنا را مطرح کرده‌اند. بلکه قاعده اشتغال که می‌گوید: «اشتغال یقینی، برائت یقینی لازم دارد» عبارت اخرای همین مقدّمه علمیه است. مقدّمه علمیه در بسیاری از مواضع فقه مطرح شده است، خصوصاً در باب شبهات موضوعیه. مثلًا گفته‌اند: «اگر کسی در بیابان بود و قبله برای او مشتبه شد به‌طوری که نسبت به هریک از جهات چهارگانه احتمال قبله می‌دهد و راهی برای تشخیص قبله وجود ندارد، واجب است به هر چهار طرف نماز بخواند» این مسأله‌ای است که هم عقل به آن حکم می‌کند و هم روایت برطبق آن وارد شده است ۱۵۳]. یا در باب وضو اگرچه واجب، شستن صورت است و حدود آن‌هم مشخص شده است ۱۵۴] ولی فقهاء می‌گویند: «باید مقداری بیشتر از حدّ شسته شود تا انسان یقین پیدا کند که شستنِ واجب، تحقّق پیدا کرده است». در مورد شستن دست هم اگرچه واجب است از مرفق تا رئوس اصابع شسته شود ولی فقهاء می‌گویند: «لازم است مقداری بالاتر از مرفق هم شسته شود تا انسان یقین کند که شستن واجب تحقّق پیدا کرده است». همان گونه که گفتیم: «مقدّمه علمیه همان اصالة الاشتغال است» اصالة الاشتغال یکی از اصول عملیه چهارگانه است و این اصل یک اصل عقلی است و ارتباطی به شارع ندارد و اگر شارع گاهی برطبق آن حکمی مطرح کرده- مثل مسأله قبله- این به‌صورت تعبّد نیست بلکه ارشاد به حکم عقل است. اگر در ارتباط با قبله، روایتی هم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۴۳

وجود نداشت و ما مراجعه به حکم عقل می‌کردیم، عقل می‌گفت: «چون نماز خواندن به‌طرف قبله واجب است، اگر بخواهید یقین پیدا کنید که نماز به‌طرف قبله تحقّق پیدا کرده است، باید چهار نماز به چهار طرف بخوانید». بنابراین ضرورت و لزوم عقلی مقدّمه علمیه جای هیچ تردیدی نیست و ازنظر معنای مقدّمیت هم، مغایرت مقدّمه علمیه با مقدّمه وجود روشن است. مقدّمه وجود چیزی است که تکوین و خارجیت مأمور به بدون آن ممکن نیست ولی مقدّمه علمیه در تکوین و خارجیت مأمور به نقشی ندارد بلکه ما را آگاه می‌کند که مأمور به در خارج تحقّق پیدا کرده است. لذا مقدّمه علمیه، واقعاً به‌عنوان مقدّمه مأمور به نیست. ممکن است همان جهت اوّل که ما نماز خواندیم سمت قبله باشد. امّا اگر ما بخواهیم علم پیدا کنیم به اینکه مأمور به- یعنی صلاة به‌سوی قبله واقعی- تحقّق پیدا کرده باید به چهار طرف نماز بخوانیم درحالی‌که اصل صلاة به‌سوی قبله توقف بر این معنا ندارد. یا در باب شستن دست، اینکه گفته می‌شود: «مقداری بالاتر از مرفق شسته شود»، این در تحقّق شستن مرفق نقشی ندارد بلکه در علم به تحقّق شستن مرفق نقش دارد. معنا ندارد بگوییم: «باید مقداری بالاتر از مرفق شسته شود تا واقعاً شستن مرفق تحقّق پیدا کند»، چنین چیزی تناقض صدر و ذیل است. به‌خلاف اینکه بگوییم: «باید مقداری بالاتر از مرفق شسته شود تا علم به تحقّق شستن مرفق حاصل شود». لذا اگرچه مقدّمه علمیه، یک قسمی از مقدّمات است و از نظر معنا هم عنوانی مغایر با مقدّمه وجود است ولی درعین‌حال نمی‌تواند داخل در بحث ما باشد، زیرا نزاع ما در مقدّمه واجب است. مقدّمه واجب یعنی مقدّمه «تحقّق واجب»، درحالی‌که مقدّمه علمیه، مقدّمه «علم به تحقّق واجب» است و بین این دو عنوان فرق وجود دارد. اشکال: ممکن است کسی بگوید: شما از طرفی می‌گویید: «مقدّمه علمیه، لزوم عقلی دارد» و از طرف دیگر می‌گویید: «نزاع در باب مقدّمه واجب، نزاع در یک مسأله عقلی است». پس چرا بحث مقدّمه علمیه را از نزاع در باب مقدّمه واجب خارج می‌دانید؟ جواب: ما در بحث‌های گذشته گفتیم: «اگرچه نزاع در باب مقدّمه واجب، نزاع در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۴۴

یک امر عقلی است، ولی طرفین ملازمه عبارت از وجوب شرعی ذی المقدّمه و وجوب شرعی مقدّمه است. قائلین به وجوب مقدّمه واجب، می‌گویند: «همان‌طور که نماز وجوب شرعی دارد، وضو هم وجوب شرعی دارد، بنابراین قول اگر شما نذر کنید که یک واجب شرعی انجام دهید، چنانچه وضو بگیرید، به نذر خود عمل کرده‌اید». اما کسانی که منکر ملازمه‌اند می‌گویند: «ما قبول نداریم که وجوب شرعی برای مقدّمه ثابت باشد بلکه آنچه برای مقدّمه ثابت است، لزوم عقلی و لابدّیت عقلیه است یعنی عقل به ما می‌گوید: حالا که مأمور به نمی‌تواند بدون این مقدّمه تحقّق پیدا کند، حتماً شما باید این مقدّمه را انجام دهید تا بتوانید ذی المقدّمه را در خارج ایجاد کنید». بنابراین طرفین ملازمه در باب مقدّمه واجب، دو وجوب شرعی است بلکه- بالاتر از این- «دو وجوب شرعی مولوی» است، یعنی همان‌طور که ذی المقدّمه وجوبش شرعی مولوی است نه ارشادی، مقدّمه هم- بنا بر قول به ملازمه- دارای وجوب شرعی مولوی است. البته با توجه به اینکه وجوب مقدّمه، غیری است، بر مخالفت آن استحقاق عقوبتی مترتب نیست. ملاک استحقاق عقوبت و عدم آن، عبارت از مولویت و عدم مولویت نیست، بلکه ملاک آن نفسیت و غیریت است. پس درحقیقت، مقدّمه و ذی المقدّمه- بنا بر قول به ملازمه- در دو جهت اشتراک دارند و در یک جهت متغایرند. در اینکه وجوب هر دو شرعی و مولوی است اشتراک دارند و در اینکه وجوب ذی المقدّمه شرعی مولوی نفسی و وجوب مقدّمه شرعی مولوی غیری است اختلاف دارند. محلّ بحث ما در مقدّمه واجب همین وجوب شرعی مولوی غیری است و این ربطی به مقدّمه علمیه ندارد، زیرا مقدّمه علمیه، اوّلًا: وجوب شرعی ندارد بلکه وجوب عقلی دارد،[۱۵۵] ثانیاً: لزوم عقلی آن ارشادی است نه مولوی. در احکام عقلیه هم مسأله مولویت و ارشادیت مطرح است. حکم عقل در مورد قبح ظلم، حکم مولوی است امّا حکم عقل به اینکه در مورد مشتبه بودن قبله باید به چهار طرف نماز خوانده شود، حکم ارشادی است، یعنی حکم او برای این است که می‌خواهد صلاهٔ به‌سوی قبله

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۴۵

واقعی تحقّق پیدا کند. نتیجه بحث در مورد تقسیم سوّم مقدّمه خلاصه بحث این شد که مقدّمه صحت به مقدّمه وجود رجوع کرد، مقدّمه وجوب و مقدّمه علمیه هم اگرچه با مقدّمه وجود مغایرت داشتند ولی از محلّ بحث ما خارج بودند.

تقسیم چهارم: مقدّمه مقارنه، مقدّمه متقدّمه و مقدّمه متأخّره

اشاره

این تقسیم مقدّمه، در مقایسه مقدّمه با ذی المقدّمه است. و تقدّم و تأخّر و تقارن هم به‌لحاظ وجود و با توجه به زمان است یعنی مقدّمه گاهی از نظر تحقّق و وجود، تقدّم زمانی بر وجود ذی المقدّمه دارد و گاهی این دو وجود با یکدیگر ازنظر زمان مقارن هستند و گاهی وجود مقدّمه نسبت به وجود ذی المقدّمه تأخّر زمانی دارد. در ارتباط با این تقسیم باید از دو جهت بحث کرد: ۱- آیا این تقسیم صحیح است یا در مقام تصویر دارای اشکال است؟ ۲- اگر صحت تقسیم را پذیرفتیم، آیا همه این اقسام داخل در محلّ نزاع هستند یا نه؟

جهت اوّل: آیا این تقسیم صحیح است یا در مقام تصویر دارای اشکال است؟

اشاره

مقدّمه: در مورد ارتباط بین علت و معلول، دو مطلب بین فلاسفه مسلّم است: مطلب اوّل: رتبه علت، مقدّم بر رتبه معلول است، زیرا در علت، جنبه افاضه و ایجاد وجود دارد و معلول، رشحه‌ای از وجود علت و شعاعی از آن می‌باشد و این علت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۴۶

است که در وجود معلول اثر می‌گذارد. این معنای علت و معلول، اقتضا می‌کند که رتبه علت مقدّم بر رتبه معلول باشد. مطلب دوّم: درعین‌حال که رتبه علت، مقدّم بر رتبه معلول است ولی بین علت و معلول تقارن زمانی وجود دارد. مراد از تقارن زمانی این نیست که علت هم باید هم‌زمان با معلول به وجود آمده باشد. بلکه معنای تقارن زمانی این است که در زمان وجود معلول باید علتْ وجود داشته باشد. امّا اینکه چه زمانی علتْ حادث شده است کاری به آن نداریم. چون مقصود از این علت که در اینجا بحث می‌کنیم، مجموعه اجزاء علت تامّه نیست، بلکه یکایک اجزاء علت تامّه در اینجا به‌عنوان علت مطرح هستند. مقتضی، علت است. شرط، علت است. عدم المانع، علت است. به‌عبارت دیگر:

تقارن زمانی باید بین معلول و هر جزئی از اجزاء علتْ وجود داشته باشد[۱۵۶]. ما با مطرح کردن لزوم تقارن زمانی علت با معلول می‌خواهیم دو فرض را خارج کنیم: ۱- در حال وجود معلول، علتْ وجود نداشته و قبلًا هم وجود پیدا نکرده باشد.

یعنی معلول بخواهد بدون علت تحقّق پیدا کند. ۲- قبلًا علتْ وجود پیدا کرده و معدوم شده و درحالی‌که معلول می‌خواهد تحقق پیدا کند اثری از علت وجود ندارد. وقتی این دو فرض را خارج کردیم، معنای تقارن زمانی علّت و معلول این می‌شود که هم زمان با به وجود آمدن معلول، باید علت هم وجود داشته باشد، خواه قبلًا حادث شده و باقی مانده باشد یا هم زمان با معلول حادث شده باشد. زیرا مانعی ندارد که علتْ هم زمان با معلول حادث شده باشد ولی در عین حال رتبه آن تقدّم بر رتبه معلول داشته باشد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۴۷

اشکال:

با توجه به این دو مطلب که متخصّصین فن معقول در ارتباط با علت و معلول ذکر کرده‌اند، تقسیم مقدّمه به مقارنه و متأخّره و متقدّمه به حسب بادی نظر دچار اشکال می‌شود، خصوصاً در مقدّمه متأخّره، زیرا مقدّمه متأخّره معنایش این است که ذی المقدّمه وجود پیدا کرده و مقدّمه که جنبه علیت برای ذی المقدّمه دارد، در زمان متأخّر از ذی المقدّمه وجود پیدا کرده است. مقدّمه، عبارت از اجزاء علت است و ما چیزی غیر از اجزاء علت نداریم که از آن به مقدّمه تعبیر کنیم. بالاخره مقدّمه نسبت به ذی المقدّمه، یا عنوان مقتضی دارد یا عنوان شرط و یا عنوان عدم المانع. چگونه می‌شود وجود علّت یا جزء علت متأخّر از وجود معلول باشد؟ در مقدّمه متقدّمه هم این اشکال وجود دارد، چون مقصود از مقدّمه متقدّمه آن صورتی نیست که ما از آن تعبیر به تقارن زمان علت و معلول می‌کردیم، بلکه مقصود مقدّمه‌ای است که قبلًا وجود پیدا کرده، سپس معدوم شده است و در زمان وجود پیدا کردن معلول، خبری از آن مقدّمه نیست.[۱۵۷] این با تقارن زمانی که علمای معقول مطرح کرده‌اند چگونه سازگار است؟ لذا هر دوطرف تقسیم- یعنی مقدّمه متقدّمه و مقدّمه متأخّره- دچار اشکال عقلی شده و مغایر با مطلبی است که نزد علمای معقول ثابت است. آنچه اشکال را شدّت می‌بخشد این است که در فقه به موارد زیادی برخورد می‌کنیم- چه در عبادات و چه در معاملات و چه در بعضی از ایقاعات- که عنوان مقدّمه متقدّمه یا عنوان مقدّمه متأخّره مطرح است و ظاهرش برخلاف چیزی است که علمای معقول مطرح کرده‌اند. آیا- به تعبیر مرحوم آخوند[۱۵۸]- قاعده عقلیه در این موارد انخرام پیدا کرده است یا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۴۸

اینکه این‌ها توجیهاتی دارد و با قاعـده عقلیه تطبیق می‌کنـد؟ مثال شـرط متأخّر در عبادات: از وظایف مسـتحاضه کثیره این است که بایـد برای هر دو نمـاز یـک غسـل انجـام دهـد. بعضـی از فقهـا فتوا دادهانـد که غسـل زن مسـتحاضه کثیره برای نماز مغرب و عشاء همان‌طور که مـدخلیت در صـحت نماز مغرب و عشای آن شب دارد، مدخلیت در صـحت روزه روز گذشـته هم دارد درحالی‌که با فرارسـیدن شب، وقت روزه روز گذشـته تمام شده است. به حسب ظاهر، این از موارد شرط متأخّر است، چون مثلًا روزه روز شنبه با دخول شب تمام شده ولی شرط صحتش عبارت از غسل شب یکشنبه است. البته این مسئله در ارتباط با خصوص روزه است و غسل نسبت به نماز عشائین به‌عنوان شرط مقارن مطرح است. مثال شرط متأخّر در معاملات: در باب معاملات نیز در مورد بیع فضولی- بنا بر بعضـی از احتمالات- مسأله شـرط متأخّر را مطرح کردهانـد. توضـیح اینکه در مورد اجازه مالک نسبت به بیع فضولی سه احتمال است: ۱- اجـازه، ناقـل باشـد، یعنی تـا زمانی که اجازه تحقّق پیـدا نکرده است، نقل و انتقال و ملکیت حاصل نمی‌شود. براساس این مبنـا اگر اشـکالی هم باشـد در ارتبـاط با شـرط متقـدّم است ولی ما می‌خواهیم اشـکال را در ارتباط با شـرط متأخّر مطرح کنیم. ۲- اجازه، کاشف باشـد و در باب کشف هم دو احتمال است: الف: کاشـفیت اجازه به‌صورت کشف حکمی باشـد. یعنی اجازه بعـدی کشف نمی‌کنـد که ملکیت و نقـل و انتقـال از هنگـام بیع حاصـل شـده است. ولی مـا موظّفیم آثار ملکیت را از هنگام بیع بار کنیم. بنابراین فرض هم مسأله شـرط متأخّر مطرح نیست. ب: کاشـفیت اجازه به‌صورت کشف حقیقی باشـد، یعنی اجازه بعـدی کاشف از این است که ملکیت حقیقتاً هنگام بیع حاصل شده است. پس تحقّق ملکیت هنگام بیع به‌سبب بیع فضولی مشروط به اجازه‌ای است که بعد از آن حاصل می‌شود و این مثال برای شرط متأخّر است.

در ارتباط با شـرط متقـدّم هم مثال‌های فراوانی در فقه ذکر شـده است: یادآوری می‌شود که مراد ما از شـرط متقدّم، جایی است که شرط قبـل از مشـروط حاصـل شـده و معـدوم شـده و هنگام حصول مشـروط خبری از شـرط نیست. امّا از شـرطی که قبل از حصول مشـروط حاصل شده و تا حصول آن باقی مانده به شـرط مقارن تعبیر می‌شود. مثال شـرط متقدّم در شـرعیات: کسـی در حال حیات خود وصـیت می‌کنـد که بعـد از مرگ من این خانه ملک زیـد باشـد که از آن تعبیر به وصـیت تملیکیه- در مقابل وصـیت عهدیه- می‌کنند. چند سال بعد از این وصـیت، موصـی از دنیا می‌رود. به مقتضای وصـیت، به مجرد موت موصـی، شـخص موصی له- یعنی زید- مالک این خانه می‌شود.

آیـا وصـیت چیست؟ وصـیت، الفاظی است که سال‌ها قبل توسط موصـی تلفظ شـده و هنگام مرگ او اثری از آنها نیست،[۱۵۹] امّا ملکیت، بعـد از موت موصـی تحقّق پیدا می‌کند. به‌عبارت دیگر: الفاظ وصـیت، چند سال قبل صادر شده ولی تأثیر آنها در ملکیت، بعـد از موت موصـی است. اینجـا مسأله شـرط متقـدّم مطرح است، چون الفاظ، موجود شـده و معـدوم شده‌انـد ولی الآن که ملکیت حاصـل می‌شود، اثری از آنها نیست. مثال دیگر: در مورد معاملاتی ماننـد بیع صـرف و سـلم، که نیاز به قبض دارنـد[۱۶۰]، اگر بین ایجاب و قبول و بین قبض مدّتی فاصله افتاد، اگرچه ایجاب و قبول، لفظ بوده و موجود شده و سپس معدوم شده، ولی الآن که قبض تحقّق پیدا می‌کند، آن ایجاب و قبول در ملکیت اثر می‌گذارد.[۱۶۱]

بلکه این اشـکال در همه معاملات جریان پیـدا می‌کند، چون ایجاب لفظی بوده که وجود پیدا کرده و معدوم شده و زمانی که قبول واقع می‌شود اثری از ایجاب نیست.

حلّ اشکال

اشاره

با توجه به اینکه قاعده عقلیه قابل انخرام و تخصیص نیست، بزرگان علم اصول درصدد حلّ این مشکل برآمده و راه حل‌هایی را مطرح کرده‌اند که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱- راه حلّ محقّق عراقی رحمه الله

مرحوم عراقی با این اشکال به‌صورت یک اشکال غامض برخورد نکرده و خیلی به سادگی خواسته‌اند مسئله را حل کنند. ایشان فرموده است: اوّلًا: در مسائل شرعی، ما از همان اوّل می‌توانیم خیال خودمان را راحت کرده و بگوییم: «مسائل شرعی، امور اعتباری است و ربطی به قاعده عقلیه ندارد. قاعده عقلیه مربوط به واقعیات و تکوینیات است. مربوط به جایی است که تأثیر و تأثّر واقعی وجود داشته باشد، امّا در باب اعتباریات، وقتی شما می‌گویید: «البیع سبب للملکیّة»، این سببیت، سببیت تکوینیه نیست مسبّب آن‌هم تکوینی نیست. ملکیت، سببیت و شرطیت از امور اعتباری می‌باشند. وقتی شما می‌گویید: «غسل شب آینده، دخالت در صحت صوم روز گذشته دارد» خیال می‌کنید این صحت صوم، یک واقعیت است درحالی‌که صحت، یک حکم وضعی شرعی است و همان‌طور که احکام تکلیفیه شرعیه امور اعتباری هستند، احکام وضعیه شرعیه هم امور اعتباری می‌باشند. حتی در جایی که خود شارع تصریح به سببیت کند و مثلًا بگوید: «اتلاف مال غیر، سبب ضمان

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۵۱

است» آنچه واقعیت تکوینیه دارد، عبارت از اتلاف این موجود خارجی است. و سببیت، امری اعتباری است. حتی موضوع- یعنی عنوان «مال غیر»- هم امری اعتباری است.

در باب شرطیت هم همین‌طور است. بنابراین در تشریعیات، ما مشکلی نداریم، چون مسائل اعتباری ربطی به قاعده عقلیه ندارد. قاعده عقلیه، مربوط به علت و معلول واقعی است. سپس می‌فرماید: درعین‌حال ما می‌خواهیم راهی درست کنیم که مسأله شرط متأخّر و شرط متقدّم، حتی در مورد تکوینیات هم قابل حل باشد. در مورد تکوینیات، مثلًا گفته‌اند: «نار، سببیت برای احراق دارد به‌شرط اینکه جسمی که نار می‌خواهد در آن تأثیر کند مجاور با نار باشد و مانعی- مثل رطوبت- هم در کار نباشد».[۱۶۲] مرحوم عراقی می‌فرماید: ما باید این شرطیت را تحلیل کنیم، سپس ببینیم آیا شرط متأخّر امکان دارد یا نه؟ در مسأله نار و احراق، ما در خارج ملاحظه می‌کنیم که طبیعت نار نمی‌تواند تأثیری در احراق داشته باشد و الّا برای احتراق جسم، مجاورت و قابلیت احتراق لازم نبود. بلکه طبیعت نار دارای حصصی است که یکی از آنها می‌تواند مؤثّر در احراق باشد و در سایر حصص آن، یک چنین ویژگی وجود ندارد. این حصّه خاصّه باید دارای خصوصیتی باشد که آن خصوصیت، در سایر حصّه‌ها وجود ندارد.

اصولًا معنای اینکه «طبیعت، تحصّص به حصص متعدّد پیدا می‌کند»، این است که هر حصّه دارای مزیتی است که در حصّه‌های دیگر وجود ندارد. و الّا اگر همه حصصْ همان طبیعت باشند و در هر حصه‌ای خصوصیت زایدی وجود نداشته باشد، عنوان حصص نمی‌تواند مفهومی داشته باشد. بنابراین همین‌که ما حصه‌ای از طبیعت را مطرح می‌کنیم، به‌معنای این است که این حصّه دارای مزیتی مخصوص به خود است

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۵۲

اگرچه دنبال حصّه، کلمه «خاصّه» و «صاحب مزیت» را هم نیاوریم. ولی درعین‌حال در اینجا ما عنوان «خاصّه» را به دنبال «حصّه» مطرح می‌کنیم. آیا خصوصیت آن حصّه خاصّه از نار چیست که سبب شده تا آن حصّه خاصّه از حصص دیگر امتیاز پیدا کرده و بتواند در احراق مؤثّر باشد؟ مرحوم عراقی می‌فرماید: آن خصوصیت عبارت از اضافه و نسبتی است که بین نار و خصوصیات معتبر

در جسم وجود دارد. آن خصوصیات، عبارت از مجاور بودن آن جسم بـا نـار و عـدم رطوبت آن جسم و- درحقیقت- استعداد و قـابلیت جسم برای تحقّق احراق است. مـا وقتی این نـار را با نارهای دیگر که فاقـد این اضافه و خصوصیت هستند ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم که ویژگی این حصّه در ثبوت همین اضافه است. پس ما باید در ارتباط با این اضافه بحث کنیم. آیا یک شیء می‌تواند هم به یک امر مقارن و فعلی اضافه داشته باشد و هم به یک امر استقبالی؟ آیا می‌تواند هم به یک امر مقارن اضافه داشته باشد و هم به امری که در گذشته تحقّق یافته و منعدم شده اضافه داشته باشد؟ مرحوم عراقی می‌فرماید: یکی از خصوصیات اضافه این است که می‌تواند یک طرف آن فعلیت داشته باشد و طرف دیگر آن امر استقبالی یا امری باشد که در گذشته تحقّق پیدا کرده و منعدم شده است. برای توضیح کلام ایشان لازم است مثالی مطرح کنیم: علم، امری ذات الاضافه است. یک اضافه به نفس انسان و یک اضافه به معلوم دارد. در این امر اضافی شرط نیست که معلوم انسان همیشه فعلیت داشته باشد، بلکه اگر امر استقبالی هم باشد مانعی ندارد. مثلًا ما الآن علم داریم که فردا دوشنبه است درحالی‌که فردا یک امر استقبالی است و بعداً تحقّق پیدا می‌کند. در اینجا علم ما فعلیت دارد ولی معلوم آن فعلیت نـدارد و مربوط به زمان آینـده است. و یا انسان گاهی از طریقی علم پیـدا می‌کند که مثلًا فلان حادثه در یک ماه دیگر تحقّق پیدا می‌کند، در اینجا کسی نمی‌تواند مناقشه کند و بگوید: «علم انسان نمی‌تواند به آینده تعلّق بگیرد».

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۵۳

تعلّق علم به امور گذشته که دیگر بحثی ندارد. این همه حوادث که در گذشته واقع شده و الآن اثری از آنها نیست ولی درعین‌حال برای انسان معلوم است. درحالی‌که علم انسان، فعلیت دارد ولی معلوم آن گذشته است. خلاصه فرمایش مرحوم عراقی این است که وقتی مسأله شرطیت، به اضافه رجوع کرد، مشکل شـرط متقدّم و شرط متأخّر حل می‌شود، زیرا اضافه، به مضاف و مضاف الیه نیاز دارد ولی لازم نیست که مضاف الیه آن مقارن باشد بلکه گاهی مقارن، گاهی متقدّم و گاهی متأخّر است. و وقتی این معنا را بتوانیم در تکوینیـات به این صورت حـل کنیم، در مسائـل شـرعیه که از امور اعتباریه است به طریق اولی حل می‌کنیم.[۱۶۳] رحمه الله امام خمینی رحمه الله خطاب به مرحوم عراقی می‌فرماید: شـما در مسأله شـرط متقدّم و مقارن، قاعده‌ای عقلی در ارتباط با علت و معلول مطرح کرده و تلاش کردید که با این قاعده برخوردی پیش نیاید. آن قاعده عقلی این بود که «علت- به جمیع اجزائش- تقدّم رتبی بر معلول دارد. امّا ازنظر زمان، مقارنت زمانی با معلول دارد». ولی ما در فلسفه یک قاعده عقلی مسلّم دیگری هم داریم که از آن به «قاعـده فرعیت» تعبیر می‌کننـد و آن این است که «ثبـوت شـیء لشـیء فرع ثبـوت المثبت له»[۱۶۴] یعنی در قضایـای موجبه، اثبـات محمول برای موضوع، فرع ثبوت موضوع و وجود موضوع است. در قضیّه موجبه «زیـد قـائم» نمی‌توان قیـام را برای زیـد ثـابت کرد درحالی‌که زید وجود نداشته باشد. بله، در قضیه سالبه محصّله گفته‌اند: سالبه محصّله، با انتفاء موضوع هم سازگار است قضیّه «لیس زید بقائم» هم می‌سازد با اینکه زید باشد و قائم نباشد و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۵۴

هم می‌سازد با اینکه اصلًا زیـدی وجود نداشـته باشـد تا بخواهـد اتّصاف به قیام پیـدا کنـد. با توجه به آنچه گفته شد، حضـرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: اگر الآن نار تحقّق داشته باشد ولی شـرط آن بخواهد در آینده تحقّق پیدا کند، آیا اضافه وجود دارد یا نه؟

اگر می گوییـد: «اضـافه وجود دارد» معنـایش این است که هم اضـافه تحقّق دارد و هم مضاف الیه. پـدری که دو سال دیگر صاحب فرزنـد می‌شود، نمی‌توان برای او «ابوّت فعلیه» ثـابت کرد. ابوّت و بنوّت، متضایفین می‌باشـند و اگر یکی فعلیت داشت بایـد دیگری هم فعلیت داشـته باشد. در باب اضافه هم نمی‌شود مضافْ فعلیت داشـته باشد امّا مضاف الیه آن فعلیت نداشـته باشد.[۱۶۵] به‌نظر ما این کلام حضـرت امام خمینی رحمه الله کلام صـحیحی است. بنابراین کلام مرحوم عراقی نمی‌توان اشـکال شـرط متأخّر و متقدّم را حل کند. در اینجا ممکن است کسی بر ما اشکال کرده و بگوید: شما در توضیح کلام مرحوم عراقی مثال علم به آینده و گذشته را

مطرح کرده و قبول کردید که در باب اضافه ممکن است یکی از طرفین آن فعلیت داشته و طرف دیگر مربوط به آینده یا گذشته باشد. پس چگونه در اینجا کلام امام خمینی رحمه الله را پذیرفتید. درحالی‌که امام خمینی رحمه الله این معنا را قبول نکردند. در پاسخ می‌گوییم: در فلسفه گفته شده است که: در باب علم- حتی نسبت به چیزهایی که الآن وجود دارد و تقارن هست- دو معلوم وجود دارد: معلوم بالذات و معلوم بالعرض. صورت حاصل از موجود خارجی در نفس انسان، عبارت از معلوم بالذات و خود آن موجود خارجی معلوم بالعرض است. اصلًا اطلاق معلوم بر موجودات خارجی به خاطر معلوم بالعرض بودن آنها است. مثلًا وقتی گفته می‌شود: «مجیء زید برای من معلوم است»، معنایش این است که مجیء زید برای من معلوم بالعرض است، زیرا مجیء زید، امری خارجی است و امر خارجی نمی‌تواند با نفس انسان ارتباط پیدا کند

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۵۵

ولی صورت حاصل از آن می‌تواند با نفس انسان ارتباط پیدا کند و به‌عنوان معلوم بالذات قرار گیرد. حال در ما نحن فیه می‌گوییم: مسأله گذشته و آینده و تقارن، ارتباط به وجودات خارجیه دارد، امّا ازنظر حضور در نفس، همه آنها در حال حاضر در نفس انسان حضور دارند. ما که الآن علم داریم به این که فردا دوشنبه است، صورت حاصل از این معلوم، همین‌الان در نفس ما وجود دارد. ما که الآن علم داریم که دیروز شنبه بوده است، صورت حاصل از آن معلوم، همین‌الان در نفس ما تحقّق دارد، در حالی که الآن اثری از شنبه نیست. بنابراین مسأله تقدّم و تأخّر و تقارن مربوط به معلوم بالعرض است، امّا از نظر معلوم بالذات، همه آنها همین‌الان در نفس انسان حضور دارند. بنابراین علم انسان به گذشته یا آینده، یک واقعیت است ولی در اینجا معلوم بالذات را باید ملاحظه کرد و در معلوم بالذات، مسأله استقبال و تقارن و تقدّم مطرح نیست بلکه همیشه مسأله حضور مطرح است. امّا در باب شرایط، همان‌طور که مرحوم عراقی فرموده‌اند- و واقعیت هم همین است- ما دیگر معلوم بالذات و معلوم بالعرض نداریم. آنچه شرطیت برای احراق دارد این است که جسمی خشک در خارج با نار ارتباط داشته باشد. آنجا فقط مسأله خارجیت مطرح است و آنچه واقعیت دارد، مسأله مجاورت و خشک بودن شیء می‌باشد. لذا نمی‌توان تصوّر کرد که اضافه الآن تحقّق داشته باشد ولی مضاف الیه آن تحقّق نداشته باشد. در نتیجه مقایسه مسأله شرطیت با مسأله علم صحیح نیست. در علم خصوصیتی وجود دارد که اضافه را درست می‌کند و آن معلوم بالذات است امّا در باب مجاورت و خشک بودن، نمی‌توان بالذات و بالعرض تصوّر کرد، همه چیز روی واقعیت پیاده می‌شود و واقعیت هم همان خارجیت آن است و خارجیت آن‌هم، امری استقبالی است و نمی‌تواند طرف اضافه قرار گیرد. بنابراین مسأله علم را که ما برای توضیح کلام مرحوم عراقی مطرح کردیم، با توجه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۵۶

به کلام امام خمینی رحمه الله هم پاسخ آن را دادیم. در نتیجه کلام مرحوم عراقی نتوانست اشکال مسأله شرط متأخّر و شرط متقدّم را حل کند.

۲- راه حل مرحوم آخوند

اشاره

ایشان می‌فرماید: شرایطی که به‌نظر می‌رسد قاعده عقلیه در مورد آنها تخصیص خورده بر سه قسم است: قسم اوّل: شرایطی که مشروط آنها عبارت از نفس حکم تکلیفی است. قسم دوّم: شرایطی که مشروط آنها عبارت از حکم وضعی شارع است، مثل مسأله صحت و ملکیت و امثال آن. قسم سوّم: شرایطی که مشروط آنها عبارت از مأمور به است و به حکم تکلیفی یا حکم وضعی ارتباطی ندارند. ما باید در ارتباط با هریک از این سه قسم به‌طور جداگانه بحث کنیم. البته مرحوم آخوند نسبت به حکم تکلیفی و

وضعی جواب مشترکی مطرح می کند.

کلام مرحوم آخوند در ارتباط با شرایط قسم اوّل

مرحوم آخوند در ارتباط با شـرایط قسم اوّل راه حلّی را ارائه داده که مورد قبول حضـرت امام خمینی رحمه الله نیز قرار گرفته است. قبل از بیان کلام مرحوم آخوند، مثالی را که حضـرت امام خمینی رحمه الله در ارتباط با شـرط متأخّر در مورد شرایط قسم اوّل ذکر کرده‌اند بیان می کنیم: ایشان می‌فرماید: مثال شـرط متأخّر در جایی که مشروطش عبارت از نفس تکلیف باشد مسأله شرطیت قدرت بر امتثـال است. قـدرت بر امتثـال، یکی از شـرایط عـامه تکلیـف است. در این مورد گفته‌انـد: مراد از قـدرت بر امتثـال این است که مکلّف، در زمان امتثال، قدرت بر امتثال داشته باشد و لازم نیست که این قدرت، در حال تکلیف وجود

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۵۷

داشته باشد. اگر مولا به عبدش گفت: «بر تو لازم است فردا به مسافرت بروی»، قدرتی که عقلًا در توجه این تکلیف اعتبار دارد، این نیست که الآن قـدرت بر مسافرت داشـته باشـد بلکه در ظرف امتثال بایـد قـدرت بر امتثال داشـته باشد. در اینجا تکلیف به مسافرت، الآـن تحقّق دارد، زیرا مولاـ برای ایـن تکلیـف، شـرطی- مثـل «إن جاءک زیـدٌ» و امثـال آن- مطرح نکرده اسـت، بلکـه همین‌الاـن می گوید: «یجب علیک أن تسافر غداً».

بنابراین تکلیف به مسافرت، همین‌الان فعلیت پیـدا می کنـد. امّا یکی از شـرایط عامه این تکلیف، این است که عبد در فردا قدرت بر سفر داشته باشد درحالی که چنین قدرتی الآن وجود ندارد، چون هنوز فردایی نیامده است تا قدرت بر سفر در آن تحقّق داشته باشد. هنوز زمان آینـده نیامـده است، چگونه می‌تواند قدرت مضاف به زمان آینده، اکنون تحقّق داشـته باشد؟ بنابراین ما ناچاریم بگوییم: در اینجـا مشـروط- یعنی تکلیف- الآـن تحقّق دارد ولی شـرط آن متـأخّر است. همان‌طور که قبلًا گفتیم، مرحوم آخونـد راه حلّی را مطرح کرده که مورد قبول حضـرت امام خمینی رحمه الله نیز قرار گرفته است. البته کلام مرحوم آخونـد قدری موجز است و نیاز به توضیـح دارد. ایشان می‌فرمایـد: افعال اختیاریه که از فاعل مختار صادر می‌شود، چون ارادی است، مسبوق به اراده است و اراده هم دارای مبادی و مقدّماتی است، از جمله مبادئ، تصوّر شیء مراد، تصدیق به فایده آن و ... است. در مورد تصدیق به فایده باید توجه داشت که ما کاری به فایـده واقعی شـیء نداریم، چه‌بسا چیزی دارای یک فایده واقعی باشد ولی فاعل به آن فایده نرسـیده تا آن را تصدیق کند و چه‌بسا چیزی دارای ضـرر واقعی است ولی این فاعل عقیده به منفعت آن پیدا کرده است. آنچه در ارتباط با «تصدیق به فایـده» نقش دارد و به‌عنـوان یکی از مقـدّمات اراده مطرح است اعتقـاد فاعـل به منفعت آن است خـواه در واقع آن منفعت وجود داشته باشد یا نه. تصوّر شیء مراد و تصدیق به فایده آن، مربوط به نفس انسان است. درست است که فایده‌ای که مورد تصدیق قرار می گیرد، بر وجود خارجی مترتّب است ولی فایده‌ای که بر وجود خارجی مترتّب است نقشی در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۵۸

مبـدأ اراده نـدارد، بلکه تصـدیق به آن فایده نقش دارد و تصدیق مربوط به نفس انسان است. تصوّر و تصدیق، علم می‌باشـند و علم مربوط به نفس است. العلم إن کـان إذعانـاً للنسبهٔ فتصـدیق و إلّـا فتصوّر. سـایر مبادی اراده- مثل عزم و جزم- و حتی خود اراده نیز مربوط به نفس انسان است و واقعیت خارجی آن بعد از تحقّق اراده می‌باشد.[۱۶۶] مرحوم آخوند می‌فرماید: مسأله شرطیت تکلیف هم ماننـد مسـأله افعـال اختیاریه است. چون تکلیف، عمل اختیاری مولاست. بنابراین تمام خصوصـیاتی که در اعمال اختیاریه مطرح است، در تکلیف نیز مطرح خواهـد بود. عمـل اختیـاری نیـاز به اراده دارد، تکلیف هم اراده می‌خواهـد. همان‌طور که در سایر افعال اختیاریه مولا، واقعیت خارجی مربوط به خود فعل است و مقـدّمات دیگرش- مثل اراده و مبادی اراده- مربوط به نفس مولاست، در

تکلیف هم همین‌طور است. مولا وقتی به عبد خود می گوید: «یجب علیک أن تسافر غداً»، واقعیت خارجی این حکم مربوط به نفس مولا است. مولا، صدور مسافرت فردا توسط عبد را تصوّر کرده و فایده آن را مورد تصدیق قرار داده است و چیزی را که شرطیت برای تکلیف دارد، ملاحظه کرده است. نکته اصلی که در کلام امام خمینی رحمه الله نیز مطرح شده این است که مولا می‌داند که مکلّف باید در ظرف امتثال،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۵۹

قدرت بر امتثال داشته باشد. ولی آیا چه چیزی نقش در این شرطیت دارد؟ اگر عبدی به حسب واقع، قدرت بر امتثال در زمان امتثال دارد، امّا مولا- چون مولای عادی است و علم غیب ندارد- خیال می کند که عبد در ظرف امتثال چنین قدرتی را ندارد، در اینجا مولا نمی‌تواند چنین دستوری را نسبت به عبد صادر کند، زیرا در چنین مولایی نمی‌تواند مبادی اراده تحقّق پیدا کند. همچنین اگر عبدی به حسب واقع قدرت بر امتثال در زمان امتثال ندارد، امّا مولا معتقد است که عبد چنین قدرتی دارد، مولا حقّ دارد چنین دستوری نسبت به عبد صادر کند. بنابراین مسأله قدرت بر امتثال در زمان امتثال مثل مسأله تصدیق به فایده است. همان‌طور که آنچه در مسأله تصدیق به فایده نقش دارد، اعتقاد فاعل به فایده داشتن شیء مراد است نه وجود فایده واقعی. در باب قدرت بر امتثال در زمان امتثال هم، قدرت واقعی ملاک نیست بلکه ملاکْ اعتقاد مولا به این است که عبد در زمان امتثال قدرت بر امتثال دارد. پس اگرچه معروف این است که «قدرت بر امتثال، شرط تکلیف است و در جایی که مأمور به مربوط به آینده است، قدرت بر امتثال متأخّر از تکلیف است» ولی واقعیت چیز دیگری است و با توجه به اینکه تکلیفْ عمل اختیاری مولا و مسبوق به اراده و مبادی اراده است، آنچه در واقع شرطیت برای تکلیف دارد، عبارت از تشخیص مولا است که مربوط به نفس مولا بوده و ارتباطی به خارج ندارد. و اگر مربوط به نفس مولا شد، مقارن با تکلیف خواهد بود. و درحقیقت، آنچه متأخّر از تکلیف است، واقعیت قدرت خارجیه است که چون ظرفش زمان آینده است در زمان آینده تحقّق پیدا می کند. ولی واقعیت قدرت خارجیه، شرطیت برای تکلیف ندارد، همان‌طور که در باب افعال اختیاریه، تصدیق به فایده شرطیت دارد نه وجود فایده واقعیه. در نتیجه قاعده عقلیه هیچ‌گونه انخرامی پیدا نمی کند.[۱۶۷]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۶۰

آیا کلام مرحوم آخوند در تمام موارد شرایط تکلیف پیاده می‌شود؟ تکلیف- که در اینجا مضاف الیه شرایط قرار گرفته است- دارای دو معنا است:

معنای مصدری و معنای اسم مصدری. تکلیف به معنای مصدری یعنی حکم کردن و دستور صادر کردن و این همان چیزی است که مرحوم آخوند در مورد آن فرمود: «این عمل اختیاری مولاست و مسبوق به اراده و مبادی اراده است و آنچه در این عمل اختیاری نقش دارد همین مسائل نفسانی است». ولی تکلیف به‌معنای اسم مصدری هم می‌آید. مثلًا «ایجاب» معنای مصدری و «وجوب» معنای اسم مصدری برای تکلیف است. ما بعضی از چیزها را ملاحظه می کنیم که به‌حسب واقع شرطیت برای ایجاب ندارد امّا شرطیت برای وجوب دارد. مثلًا ایجاب الآن واقع شده امّا تا زمانی که آن شرط در خارج تحقّق پیدا نکند حکم فعلیت پیدا نمی کند. به‌عبارت دیگر: مرحله ایجاب، همان مرحله انشاء بوده و مرحله وجوب، مرحله فعلیت است. مرحله انشاء، اضافه به حکم مولا- و حاکم دارد امّا مرحله فعلیت، اضافه به مولا ندارد بلکه اضافه به حکم به‌معنای اسم مصدری دارد. مثلًا اگر مولا بگوید: «إن جاءك زیدٌ فأکرمه» این یک حکم تعلیقی انشائی است که به‌عنوان اینکه قول مولا و عمل اختیاری مولاست، الآن تحقّق پیدا کرده است. مولا- اکرام زید را تصوّر کرده و تصدیق به فایده آن نموده و حتی مجیء زید را به‌عنوان شرطیت در نفس خودش آورده سپس انشاء حکم کرده است بعد از اینکه انشاء تمام شد، مأمور باید در انتظار تحقّق شرط- یعنی آمدن زید- باشد. چون وجوب اکرام انشائی تعلیقی، در صورتی فعلیت پیدا می کند که مجیء زید در خارج تحقّق پیدا کند.

پس در اینجا وجود ذهنی مجیء زید، شرطیت دارد برای مرحله انشاء حکم. امّا وجود خارجی مجیء زید شرطیت دارد برای مرحله فعلیت حکم. یعنی وجوب اکرام، به‌معنای اسم مصدری، در صورتی گریبان مأمور را می‌گیرد که مجیء زید در خارج حاصل شده

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۶۱

باشد. بنابراین در اینجا توانسته‌ایم مشروطی را به نام حکم تصوّر کنیم که شرط آن عبارت از وجود خارجی یک چیز است. در نتیجه اگر ما تکلیف را به‌معنای انشاء و صدور حکم از جانب مولا بدانیم، جز مراحل نفسانی چیز دیگری در آن نقش ندارد. امّا در شرعیات، شرایط تکلیف این‌گونه نیست. وقتی مولا دو ساعت به غروب آفتاب می‌گوید: «إذا جاء وقت غروب الشمس یجب علیك صلاة المغرب و العشاء»، چه چیز در وجوب صلاة مغرب و عشاء نقش دارد؟ اگر وجود ذهنی غروب شمس نقش دارد، وجود ذهنی قبل از تحقّق غروب هم حاصل است، پس چرا قبل از تحقّق غروب، نماز مغرب و عشاء واجب نیست؟ آنچه در حکم- به‌معنای اسم مصدری- و در فعلیت وجوب نماز مغرب و عشاء نقش دارد این است که غروب شمس در خارج تحقّق پیدا کند. آیا برای شرط متأخّر و متقدّم می‌توان در شرعیات مثالی پیدا کرد؟ ما در دوره قبل گفتیم: در شرعیات مثالی برای شرط متأخّر و متقدّم وجود ندارد ولی پس از تأمّل بیشتر به‌نظر می‌رسد که بنا بر یک مبنا بتوان مثالی برای آن مطرح کرد. حال فرض می‌کنیم در شرعیات مثالی برای آن نداشته باشیم و در مثال «إن جاءك زید فأكرمه» نیز مجیء زید را شرط مقارن برای فعلیت وجوب اکرام- به‌معنای اسم مصدری- بدانیم و بگوییم: تا وقتی مجیء زید تحقّق پیدا نکرده، وجوب اکرام- به‌معنای اسم مصدری- تحقّق و فعلیت ندارد و به‌مجرّداینکه مجیء زید تحقّق پیدا کرد، همان لحظه، وجوب اکرام هم تحقّق پیدا می‌کند. همان‌طور که مسأله تحقّق وقت غروب شمس در خارج با وجوب صلاة مغرب و عشاء مقارنت زمانی دارد. امّا اگر مولا بگوید: «إن جاءك زیدٌ فأكرمه بعد ساعتین»، یعنی دو ساعت بعد از مجیء زید در خارج، وجوب اکرام می‌آید. در اینجا شرط تکلیف، متقدّم بر تکلیف می‌شود و نمی‌توان آن را به وادی وجود ذهنی برد، چون آن مجیء زید که دو ساعت بعد از آن مسأله وجوب اکرام می‌آید، عبارت از مجیء زید در خارج است نه آن مجیء که در ذهن مولاست».

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۶۲

حال ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: «شما این مسئله را چگونه با قاعده عقلیه ۱۶۸] تطبیق می‌دهید؟ این را که نمی‌شود به وجود ذهنی ارجاع داد، زیرا در اینجا معنای مصدری- که مربوط به مولا بود- مطرح نیست بلکه معنای اسم مصدری مطرح است و معنای اسم مصدری مربوط به فعلیت حکم است به‌همین‌جهت می‌گوییم: مجیء زید به‌عنوان شرط تکلیف است». ذکر این نکته لازم است که اشکال ما به مرحوم آخوند مبتنی بر این نیست که در شرعیات مثالی برای شرط متقدّم یا متأخّر پیدا کنیم، بلکه اشکال بر ایشان وارد است هرچند مثال شرعی هم برای آن پیدا نشود. امّا مثال شرعی که به‌نظر ما رسیده این است که در باب وجوب حج، مشهور قائل به واجب معلّق شده‌اند. مشهور می‌گویند: «کسی که امروز استطاعت پیدا می‌کند، همین امروز حج برایش وجوب پیدا می‌کند و فرا رسیدن وقت به‌عنوان قید برای واجب است». ولی بعضی واجب معلّق را قبول ندارند و می‌گویند: «اراده نمی‌تواند به امر استقبالی تعلّق بگیرد». ما در جای خود خواهیم گفت که حق با مشهور است ولی فعلًا کاری به آن نداریم. امّا سؤال این است که کسانی که واجب معلّق را قبول نکرده‌اند، با مسأله حج چگونه برخورد می‌کنند؟ از یک طرف شرطیت استطاعت برای وجوب حج را نمی‌توانند منکر شوند و از طرف دیگر زمان را هم شرط وجوب می‌دانند نه قید برای حج. در نتیجه کسی که مثلًا دو ماه قبل از موسم حج استطاعت پیدا کرد، حج برایش واجب نمی‌شود بلکه استطاعت شرطیت دارد برای وجوبی که در موسم حج- یعنی هشتم ذی‌حجّه- تحقّق پیدا می‌کند. اینان نه می‌توانند شرطیت استطاعت را انکار کنند- چون ضروری فقه است- و نه می‌توانند مسأله دخالت زمان در وجوب را منکر شوند، چون واجب معلّق را منکرند و می‌گویند: معنا ندارد چیزی قبل از وقت خودش وجوب پیدا کند، همان‌طور که وجوب نماز مغرب و عشاء بعد از غروب شمس است، زمان وجوب حج هم موسم حج است. ما از منکرین

واجب معلّق سؤال می‌کنیم: «آیا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۶۳

استطاعتی که شرط وجوب حج است، استطاعتی است که روز هشتم ذی‌حجّه حاصل شود؟» هیچ فقیهی نمی‌تواند ملتزم به چنین چیزی شود، چون استطاعت روز هشتم ذی‌حجّه نمی‌توانـد انسان را به مکّه برسانـد. بنابراین اینان چاره‌ای ندارند جز اینکه بگویند: «استطاعت الآن، با وجود خارجی‌اش، شرطیت دارد برای وجوب حج در موسم خودش». پس بنا بر قول به انکار واجب معلّق، ما توانستیم در شرعیات مثالی برای شرط متقدّم بر مشروط پیدا کنیم. البته همان‌طور که گفتیم: «این مثال بنا بر مبنای انکار واجب معلّق است». امّا کسانی- چون مرحوم آخونـد و مشـهور- که واجب معلّق را پذیرفته‌اند می‌گویند: «الآن که مستطیع می‌شود، حج برای او واجب می‌شود و بین شرط و مشروط مقارنت وجود دارد و زمان به عنوان قید برای واجب است». ممکن است کسی بگوید: که اگر ما واجب معلّق را انکار کردیم و گفتیم:

«استطاعتی که مثلًا دو ماه قبل از موسم حج حاصل شده، شرط است برای وجوب حج در موسم حج» در این صورت، اشکالی مطرح می‌شود و آن این است که: استطاعت، حدوثش به تنهایی برای وجوب حج کفایت نمی‌کنـد بلکه باید این استطاعت تا زمان حج باقی باشد. به‌عبارت دیگر: ما در باب شرط متقدّم، در جاهایی که قاعده عقلیه انخرام پیدا می‌کرد، موردش را باید جایی فرض کنیم که شرط متقدّمْ وجود پیدا کرده و منعدم شود، امّا اگر تا زمان مشروط باقی مانـد، دیگر آن را شرط متقدّم نمی‌نامند بلکه چنین شرطی شرط مقارن خواهـد بود، چون بقاء این شرط دخالت در مشروط دارد و بقایش مقارن با مشروط است، چون ما در مورد شرط مقارن گفتیم: شرط مقارن، معنایش این است که وجود شرط با حدوث مشروط مقارن باشد خواه وجود شرط هم در همان زمان حادث شده باشد یا قبلًا حادث شده و تا زمان مشروط باقی مانده باشد. حاصل اشکال این که در مسأله استطاعت و حج، اگر استطاعتی که قبل از موسم حاصل شـده تا زمان حـج باقی نمانـد، حـج هم واجب نخواهـد بود و اگر باقی بماند دیگر شرط متقدّم نیست بلکه شرط مقارن است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۶۴

ما در پاسخ می‌گوییم: در آنجایی که ما گفتیم: «اگر شرطْ وجود پیـدا کرده و باقی بماند، شرط مقارن است» به این جهت بود که آنچه دخالت در مشروط داشت وجود شرط در همان زمان مقارن با تحقّق مشروط بود و وجود آن در زمان‌های قبلی هیچ نقشی در مسئله نـداشت. لـذا ما از آن به شرط مقارن تعبیر می‌کردیم، اگرچه آن شرط ده روز قبل از مشروط وجود پیدا کرده باشد. امّا در مورد مثال حج نمی‌توان این‌گونه فرض کرد. درست است که اگر دو ماه قبل از حج مستطیع شد و بعد از یک ماه استطاعت او زایل شـد، حـج برای او واجب نیست، ولی اگر استطاعت قبلی تا زمان حـج باقی ماند، آیا حج از چه زمانی واجب بوده است؟ اگر گفته شود: «چون در موسمْ مستطیع است، پس وجوب حج در موسم است و استطاعت به‌عنوان شرط مقارن است»، لازمه این حرف این است که اگر کسی در موسم حـج مستطیع شود، حج برایش واجب شود درحالی‌که کسی نمی‌تواند ملتزم به چنین چیزی شود. لذا چاره‌ای نیست جز اینکه گفته شود: «اگر استطاعت دو ماه قبل از موسم حج حاصل شد و تا زمان حج باقی ماند، حج از همان زمان حصول استطاعت واجب بوده است. در این صورت، براساس فرض انکار واجب معلّق، چگونه می‌توان بین این دو مطلب جمع کرد که از طرفی فرا رسیدن زمان حج در وجوب نقش داشته باشد و از طرفی استطاعت دو ماه قبل- به همین عنوان، نه به‌عنوان اینکه باقی است و در آن لحظه مقارن با زمان حج، مستطیع است ۱۶۹]- نقش داشته باشد. در نتیجه راه حلّ مرحوم آخوند و امام خمینی رحمه الله نتوانست اشکال شرط متقدّم و متأخّر را در همه موارد حلّ کند، چون راه حلّ این دو بزرگوار فقط در مورد شرایط مربوط به انشاء حکم- که در ارتباط با عمل مولاست- قابل قبول بوده امّا شرایطی که مربوط به فعلیت حکم و تکلیف به معنای اسم مصدری است، بدون تردید، خارجیت آنها نقش دارد نه وجود ذهنی‌شان.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۶۵

با توجه به این که راه حلّ مرحوم آخوند و امام خمینی رحمه الله نتوانست اشکال انخرام قاعده عقلیه به‌سبب شرط متقدّم و متأخّر را حل کند، ما باید راه حلّ دیگری را پیدا کنیم. به‌نظر می‌رسد بهترین راه حلّ همان چیزی است که مرحوم عراقی مطرح کردند.
ولی ایشان مسئله را خیلی توسعه داده و می‌خواست در تکوینیات هم پیاده کند که ما آن را نپذیرفتیم. امّا اگر کاری به تکوینیات نداشته باشیم و نخواهیم از راه تکوینیات، مسائل اعتباری شرعی را حل کنیم، بهترین راه همین است که بیاییم بین این دو تفکیک کرده و بگوییم: قاعده عقلیه‌ای که مرحوم آخوند ذکر کرده و فرمودند: «علت و اجزاء علت، تقدّم رتبی بر معلول دارد ولی ازنظر زمانی مقارن با معلول است»، مربوط به علت و معلول است و علت و معلول آنجایی است که واقعیت و تأثیر و تأثّری مطرح باشد. امّا در ارتباط با تکلیف- که یک امر اعتباری است ۱۷۰]- اگر چیزی شرطیت برای این امر اعتباری پیدا کرد، این‌گونه نیست، اگرچه آن چیز یک واقعیت خارجیه باشد، مثلًا زوال شمس یک واقعیت خارجیه است که به‌عنوان شرط برای وجوب نماز ظهر و عصر- که امری اعتباری است- قرار گرفته است، این مثل شرطیت مجاورت جسم برای احراق به نار نیست آنجا احراقْ یک واقعیت است، شرطیت هم واقعیتی دارد، اگر آتش وجود داشته باشد ولی مجاورت نباشد، احتراقی تحقّق پیدا نمی‌کند. چگونه می‌توان این قاعده فلسفی را که محورش عبارت از واقعیات و تکوینیات است، در امور اعتباریه پیاده کرد؟ ممکن است کسی بگوید: شما می‌گویید: «این مسائل، از مسائل اعتباریه است و مورد قاعده عقلیه‌ای که مرحوم آخوند مطرح کرد، عبارت از واقعیات است» درحالی‌که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۶۶

در تقسیم شرایط به عقلیه و شرعیه گفتید: «شرایط شرعیه به شرایط عقلیه رجوع می‌کند» نتیجه این می‌شود که باید این قاعده عقلیه، در مورد شرایط شرعیه هم پیاده شود پس چرا اینجا شما شرایط شرعیه را از شرایط عقلیه جدا می‌کنید؟ در پاسخ می‌گوییم ما که شرایط شرعیه را به شرایط عقلیه ارجاع دادیم، به این دلیل بود که در باب مقدّمیت یک صغری لازم است و یک کبری. در مقدّمات شرعیه، صغری را شارع می‌گوید. مثل اینکه می‌گوید: «الطهارة شرط للصلاة» ولی ما گفتیم:
«اساس مقدّمیت را کبری تشکیل می‌دهد و آن این است که بعد از احراز شرطیت، عقل حکم می‌کند که مشروط نمی‌تواند بدون شرط تحقّق پیدا کند». ولی در اینجا کاری به کبری نداریم تا شما بگویید: «محور در باب مقدّمیت، عبارت از کبری است و کبری هم مربوط به عقل است» بلکه ما می‌خواهیم صغری را معنا کنیم. می‌خواهیم بگوییم:
«وقتی شارع، زوال شمس را شرط وجوب صلاة می‌داند، مشروط- یعنی وجوب صلاة- امری اعتباری است اگرچه شرط آن- یعنی زوال شمس- واقعیتی خارجی است» بنابراین همین صغری مسئله را از قاعده عقلیه‌ای که در باب شرط متأخّر و متقدّم مورد بحث قرار می‌گیرد جدا می‌کند، چون قاعده عقلیه در جایی است که شرط و مشروط از امور واقعی و تکوینی باشند، امّا آنجایی که یکی از آنها- حتی اگر مشروط باشد- امری اعتباری باشد، از مورد قاعده عقلیه خارج می‌شود. آنچه سبب شده این دو مسئله با یکدیگر مخلوط شوند و قاعده عقلیه‌ای که در مورد واقعیات است در امور شرعیه اعتباریه هم مطرح شود، این است که تعبیراتی چون سببیت و شرطیت و مانعیت که در تکوینیات به‌کارمی‌رود، در شرعیات هم مورد استفاده قرار گرفته است.
درحالی‌که قاعده عقلیه ملاک دارد و بر محور استعمال و اصطلاح دور نمی‌زند. حتی خود این اصطلاحاتی که در تکوینیات به‌کارمی‌روند ملاک دارند، یعنی از سبب تکوینی نمی‌توان به شرط تعبیر کرد، همان‌طور که از شرط تکوینی نمی‌توان به سبب تعبیر کرد. اگر می‌گوییم: «النار سبب للإحراق» و «مجاورة الجسم شرط للإحراق» و «الرطوبة مانعة من الإحراق»، این‌ها هرکدام براساس ملاک خاصّی است. وقتی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۶۷

می‌گوییم: «النار سبب للإحراق»، معنایش این است که احراق، مترشّح و متولد از نار است. و یا وقتی می‌گوییم: «مجاورة الجسم

شرط للإحراق»، معنایش این است که نفس مجاورت چیزی نیست که احراق از آن متولد شود بلکه مجاورت نقش دارد در اینکه آن مقتضی و سبب، در احراق تأثیر کند. بنابراین نمی‌توان گفت: «المجاورهٔ سبب للإحراق»، آنچه مؤثّر در احراق است چیزی جز نار نیست. ولی گویا باید بین مؤثّر و متأثّر چیزی واسطه شود تا آن دو را به یکدیگر مرتبط کند و آن چیز عبارت از مجاورت است. پس نمی‌توان نسبت نار و مجاورت را به احراق نسبت واحدی دانست. درست است که هرکدام نباشند احراق تحقّق پیدا نمی کند ولی ما باید جانب وجود مسئله را ملاحظه کنیم نه جانب عدم را، زیرا حتی با انتفاء یکی از اجزاء علت هم معلول منتفی می‌شود، خواه آن جزء عبارت از سبب باشد یا شرط یا عدم المانع ولی این به آن معنا نیست که ارتباط همه این‌ها با معلول، یک نوع ارتباط است. ما این مسئله را در تعبیرات ارتکازی خودمان نیز مشاهده می کنیم، مثلًا وقتی مجاورت تحقّق پیدا کرد، ما نمی گوییم: «آنچه مؤثّر در احراق بوده عبارت از نار و مجاورت است و نحوه تأثیر هر دو در احراق، یکسان است». در نتیجه هریک از عناوین سببیت و شرطیت و مانعیت [۱۷۱] براساس ملاک خاصّی هستند. امّا وقتی وارد شرعیات می‌شویم می‌بینیم این تعبیرات در موارد بسیاری مطرح شده است. مثلًا فقهاء استطاعت را شرط وجوب حج، عقد بیع را سبب حصول ملکیت بایع نسبت به ثمن و ملکیت مشتری نسبت به مبیع، عقد نکاح

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۶۸

را سبب حصول علقه زوجیت بین زوجین و حدث را مانع از صلاهٔ می‌دانند. درحالی‌که اوّلًا: وجوب، ملکیت، زوجیت و صلاهٔ از امور اعتباری هستند. و ثانیاً: این تعبیرها- برخلاف تعبیراتی که در مورد تکوینیات ملاحظه می‌شود- براساس ملاک خاصّی نیستند، [۱۷۲] اگر ما به‌جای «الاستطاعهٔ شرط لوجوب الحج» بگوییم: «الاستطاعهٔ سبب لوجوب الحج»، چه مشکلی پیش می‌آید؟ اگر به‌جای «عقد البیع سبب لحصول الملکیهٔ» بگوییم: «عقد البیع شرط لحصول الملکیهٔ» چه اشکالی دارد؟ بلکه چه‌بسا این تعبیر بهتر باشد، چون ملکیت را عقلاء و شارع اعتبار می‌کنند و شرط اعتبار ملکیت این است که بین بایع و مشتری قراردادی معاملی تحقّق پیدا کند. و همین‌طور در مورد زوجیت. این مطلب از کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» نیز استفاده می‌شود که اطلاق سبب و شرط و مانع در باب شرعیات ضابطه‌ای مانند باب تکوینیات ندارد و اطلاق سبب به‌جای شرط و اطلاق شرط به‌جای سبب صحیح است.[۱۷۳] در نتیجه مورد قاعده عقلیه‌ای که مرحوم آخوند مطرح کرد، عبارت از تکوینیات است. در باب تکوینیات، اطلاق سبب، شرط و مانع براساس ملاک خاصّی است، امّا در باب شرعیات که ما برای اطلاق سبب و شرط و مانع ملاکی نمی‌توانیم پیدا کنیم، [۱۷۴] نمی‌توانیم قاعده عقلیه را پیاده کنیم و همان‌طور که در باب تکوینیات باید اجزاء علت از نظر رتبه تقدّم بر معلول داشته و از نظر زمان تقارن داشته باشند، در باب شرعیات هم بگوییم: «شرط نمی‌تواند تأخّر از مشروط داشته باشد».

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۶۹

البته باید توجه داشت که وقتی ما می‌گوییم: «استعمال شرط و سبب و مانع در تشریعیات، براساس ملاک نیست»، تصوّر نشود که استعمال این‌ها بدون دلیل و بی‌جهت است بلکه مراد این است که استعمال این عناوین در تشریعیات استعمال مجازی و استعاره‌ای است یعنی ما عناوین تکوینیات را در تشریعیات به‌صورت استعاره آورده‌ایم، همان‌طور که اطلاق اسد بر زید شجاع، اطلاق مجازی به علاقه مشابهت است، استعمال سبب و شرط هم در شرعیات به‌همین‌صورت است و الّا واقعیتی پشت این عناوین تحقّق ندارد. پس چرا ما قاعده فلسفیه‌ای را که مربوط به تکوینیات و واقعیات است در اینجا بیاوریم تا در حلّ آن با مشکل برخورد کنیم؟ بنابراین در ارتباط با قسم اوّل از مواردی که توهّم انخرام قاعده عقلیه پیش آمده بود، نتیجه این شد که این‌ها مسائل اعتباریه‌اند و قاعده عقلیه در مورد آنها جریان ندارد.

کلام مرحوم آخوند در ارتباط با شرایط قسم دوّم

همان گونه که گفتیم: مرحوم آخوند برای حلّ اشکال انخرام قاعده عقلیه به سبب شرط متقدّم و متأخّر فرمودند: «شرایطی که به‌نظر می‌رسد قاعده عقلیه در مورد آنها تخصیص خورده بر سه قسم است: شرایط تکلیف، شرایط وضع، شرایط مأمور به». آنچه تا اینجا مورد بحث قرار گرفت، شرایط تکلیف بود، اکنون شرایط قسم دوّم- یعنی شرایط وضع- را مورد بحث قرار می‌دهیم: مثال شرایط وضع: در مورد بیع فضولی اگر قائل شدیم اجازه بعدی کاشف است و کشف هم حقیقی است، معنایش این می‌شود که ملکیت، حقیقتاً هنگام بیع حاصل شده است. آن‌وقت گفته‌اند: چگونه می‌شود اجازه‌ای که مثلًا یک ماه بعد از بیع تحقّق پیدا کرده، کشف کند از اینکه ملکیتْ یک ماه قبل حاصل شده است؟ این مثال برای شرط متأخّر است که مشروط آن عبارت از ملکیت هنگام معامله- که حکم وضعی است- می‌باشد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۷۰

مرحوم آخوند می‌فرماید: همان راه حلّی را که در ارتباط با شرایط تکلیف مطرح کردیم، در اینجا هم جریان دارد. در باب تکلیف گفتیم: «تکلیف، یک عمل اختیاری و فعل ارادی است که از مولاـ صادر شده است و اعمال اختیاریه، مربوط به مراحل نفسانی مولاست، بنابراین مراحلی- به‌صورت شرط و غیر شرط- که در تکلیف نقش دارند، مربوط به عالم نفس مولاست. به‌عبارت دیگر: وجودات ذهنیه، در تکلیف مولاـ نقش دارد». در اینجا نیز می‌گوییم: «اجازه لاحقه می‌خواهد در حکم مولا به ملکیت، تأثیر کند و حکم مولاـ به ملکیت، یک عمل اختیاری صادر از مولا است. عمل اختیاری صادر از مولا، مسبوق به مراحلی نفسانی است و وجود خارجی تأثیری در آن ندارد، بلکه وجودات ذهنیه- اعم از تصوّر و تصدیق- در حکم مولا نقش دارند، خواه حکم تکلیفی باشد، خواه وضعی.[۱۷۵]: همان اشکالی که نسبت به کلام ایشان در ارتباط با شرایط قسم اوّل مطرح کردیم در اینجا نیز جریان دارد. ما گفتیم: معنای «إن جاءک زیدٌ فأکرمه» این است که تحقّق مجیء زید در خارج، شرط برای فعلیت وجوب اکرام است. آیا فعلیت حکم به مولاـ ارتباط ندارد؟ کسی نمی‌تواند بگوید: «آنچه مربوط به مولاست، انشاء حکم می‌باشد و در انشاء حکم هم، وجود ذهنی مجیء زید نقش داشته و مجیء خارجی زید در فعلیت حکم نقش دارد و فعلیت حکم مربوط به مولاـ نیست»، بلکه فعلیت حکم هم مربوط به مولاست و ملاحظه می‌شود که مجیء خارجی در آن نقش دارد. در اینجا هم می‌گوییم: درست است که در وقت انشاء وقتی مولا می‌گوید: «اگر اجازه لاحقه بیاید، ملکیتْ از حین عقد است»، در اینجا وجود ذهنی اجازه لاحقه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۷۱

مطرح است ولی تا وقتی اجازه در خارج تحقّق پیدا نکند، ملکیت شرعیه تحقّق پیدا نمی‌کند. بنابراین اجازه خارجی بعدی شرط برای ملکیت شرعیه یک ماه قبل است. اگر اجازه خارجی ارتباطی به ملکیت ندارد پس تحقّق آن در خارج چه ضرورتی دارد؟ و مرحوم آخوند چاره‌ای جز پذیرفتن شرط متأخّر ندارد. پس اشکال انخرام قاعده عقلیه را چگونه جواب می‌دهد؟ راه حل همان چیزی است که در مورد شرایط تکلیف گفتیم و حاصل آن این است که شرطیت در اینجا غیر از شرطیت در باب تکوینیات است. در باب تکوینیات، شرط نمی‌تواند متأخّر از مشروط یا مقدّم برآن باشد، امّا در امور اعتباریه که قاعده عقلیه در آنها جریان ندارد، مانعی ندارد. اینجا مشروط عبارت از ملکیت است که امر اعتباری می‌باشد و شرطیت هم یک شرطیت مجازی است، نه شرطیت واقعی که در باب تکوینیات مطرح است.

کلام مرحوم آخوند در ارتباط با شرایط قسم سوّم

مرحوم آخوند فرمود: «شرایطی که در مورد آنها توهم انخرام قاعده عقلیه پیش می‌آید بر سه قسم است: شرایط تکلیف، شرایط

وضع و شـرایط مکلّف به». تا اینجا دو قسم از شـرایط را مورد بررسی قرار دادیم و اکنون نوبت به قسم سوّم- یعنی شرایط مأمور به- می‌رسد. مقصود از شـرایط مأمور به، شـرایط شرعیه‌ای است که در صحّت مأمور به نقش دارد،[۱۷۶] مثل اغسال لیلیه زن مستحاضه که شرعاً

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۷۲

شرطیت دارد برای صـحت مـأمور به که عبـارت از روزه روز گذشـته است. مرحوم آخونـد در ارتبـاط بـا این قسم از شـرایط، همان مطلبی را مطرح می‌کنـد که مرحوم محقّق عراقی مطرح کردنـد. بـا این تفاوت که محور اساسـی در راه حلّ مرحوم عراقی عبارت از مسأله اضـافه بـود کـه دایره‌اش را به تکوینیـات هم سـرایت داده بـود و می‌فرمـود: مسـأله شـرطیت در تکوینیّات هم به یـک اضـافه برمی‌گردد، مضـاف الیه آن ممکن است مقـارن با مضاف یا متقـدّم بر مضاف و یا متأخّر از آن باشـد. ولی مرحوم آخونـد برای حلّ اشـکال در این قسم سوّم مسأله اضافه را فقط در ارتباط با شـرایط شـرعیه و در محـدوده شـرع مطرح می‌کند، امّا در باب تکوینیات، اضافه را مطرح نمی‌کنـد. ایشان می‌فرمایـد: در باب مأمور به، عـدلیه معتقدنـد که مأمور به باید دارای حسن و مصـلحت و منهی عنه بایـد دارای قبـح و مفسـده باشـد. در مقابل عـدلیه، عدّه‌ای دیگر عقیده دارند که لازم نیست مأمور به دارای حسن و مصـلحت باشـد بلکه همین مقـدار که غرض مولاـ به آن تعلّق گرفته و محصّـِل غرضـی از اغراض مولا باشـد کفایت می‌کنـد در اینکه مأمور به قرار گیرد. مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: براساس هر دو مبنا فرقی نـدارد. ما باید ببینیم چه چیزی دخالت در حسن دارد؟ چه چیزی می‌تواند مـدخلیت در تحقّق غرض مولا و تعلّق غرض مولا داشته باشـد؟ می‌فرماید: وجوه، عناوین و اعتبارات نقش مؤثّری در مسأله حسن و در مسأله تعلّق غرض مولا دارد. ولی آیا این عناوین از کجا پیدا می‌شود؟ می‌فرماید:

یکی از چیزهایی که در تحقّق این عناوین نقش دارد عبارت از اضافات است. اضافه‌ها

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۷۳

ریشه تحقّق حسن و تحقّق غرض مولاـ می‌توانـد قرار گیرد. وقتی که اسـاس کـار به اضـافه برگشت کرد، همان حرف مرحوم عراقی مطرح می‌شود. مرحوم عراقی می‌فرمود: دایره اضـافه، یـک دایره وسـیعی است و مضـاف می‌توانـد به مضـاف الیه مقارن یا متقـدّم یا متأخّر اضافه داشـته باشـد. حال در مسأله صوم مسـتحاضه، بنا بر معیاری که مرحوم آخونـد فرموده است باید بگوییم: «معنای اشتراط این است که بین این صوم و بین این غسـل یـک اضـافه و ارتبـاطی وجود دارد که ما از آن به تعقّب تعبیر کرده و می‌گوییم: «الصوم المتعقّب بالغسل».

بنـابراین، همین اضـافه است که صوم را صوم حسن و مأمور به می‌کنـد و آن را متعلّق غرض مولا قرار می‌دهـد. ولی اضافه و ارتباط صوم با غسل بایـد به کیفیتی باشد که بتوانیم عنوان تعقّب را به آن بدهیم و عنوان تعقّب در زمانی تحقّق پیدا می‌کند که بین صوم و غسل فاصـله و تقـدّم و تأخّر زمانی تحقّق داشـته باشـد. پس خلاصه کلام مرحوم آخونـد در ارتباط با شـرایط مأمور به این است که معنای شـرطیت در خصوص شرعیات- نه در تکوینیات- به اضافه رجوع می‌کند و اضافه عنوانی به صوم می‌دهد که صوم را مشتمل بر یک مصـلحت لازمهٔ الاستیفاء کرده و آن را موافق با غرض مولا می‌کند. و هنگامی که مسئله به اضافه برگشت کرد، همان دایره وسیع در باب اضافه در اینجا پیاده می‌شود.[۱۷۷] مضاف الیه در امر اضافی می‌تواند مقارن یا متقدّم یا متأخّر باشد.[۱۷۸] بیان مرحوم آخونـد اشـکال کمـتری نسبت به کلاـم مرحـوم عراقی دارد، چـون مرحوم عراقی مسـئله را در مورد تکوینیـات هم پیـاده کرده ولی مرحوم آخوند فقط در محدوده

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۷۴

شرایط شرعیه مطرح کرده است. امّا درعین‌حال همان جوابی که امام خمینی رحمه الله نسبت به کلام مرحوم عراقی مطرح کردند در اینجا نیز جریان پیدا می‌کند. می‌گوییم: در اضافه باید طرفین آن تحقّق داشـته باشد. نمی‌شود ابوّت تحقّق داشـته باشد و بنوّت تحقّق

نداشته باشد. در اینجا تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که در باب علت و معلول‌های واقعی که می گفتیم: «علت تقدّم رتبی بر معلول دارد و تقارن زمانی با معلول دارد»، یعنی وقتی وجود این‌ها را ملاحظه می کنیم می گوییم: «تقارن وجودی دارند» امّا وقتی رتبه آنها را ملاحظه می کنیم می گوییم: «رتبه علت مقدّم بر رتبه معلول است، چون معلول مترشح و متولد از علت است». ولی حرف سوّمی هم مطرح است و آن این است که آیا بین اتّصاف علت به علیت و اتّصاف معلول به معلولیت چه نسبتی وجود دارد؟ جواب این است که این‌ها متضایفین هستند و لازمه تضایف این است که در اتّصاف به علیت و اتصاف به معلولیت حتی تقدّم رتبی هم وجود ندارد بلکه این دو کاملًا مقارن با هم می‌باشند. نمی‌توانیم بگوییم: «چون ذات علت، تقدّم رتبی بر ذات معلول دارد، در اتّصاف به علیت هم تقدّم رتبی بر اتّصاف به معلولیت دارد». علیت و معلولیت مانند ابوّت و بنوّت می‌باشند. با اینکه ابن، مترشح و متولد از اب است ولی نمی‌توان گفت:

«ابوّت در رتبه‌ای مقدّم بر بنوّت است». وقتی این‌ها متضایفین شدند، ما- به تبعیت از امام خمینی رحمه الله- همان اشکال سابق را بر مرحوم آخوند وارد کرده می گوییم: «چگونه می‌شود که مضاف و اضافه الآن تحقّق داشته باشد ولی مضاف الیه آن بعداً تحقّق پیدا کند؟ شیء غیر موجود، چگونه وصف مضاف الیه پیدا می کند؟» و وقتی مسأله مضاف الیه کنار رفت، مضاف هم کنار می‌رود. نمی‌شود گفت: «مضاف- با وصف مضاف بودن- تحقّق دارد، اضافه هم تحقّق دارد ولی مضاف الیه آن تحقّق ندارد». این مسئله غیر قابل تعقّل است.[۱۷۹]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۷۵

در نتیجه کلام مرحوم آخوند قابل قبول نیست و ما نمی‌توانیم اشکال مسأله شرط متأخّر را از راه اضافه حل کنیم.

۳- راه حلّ دیگر

برای حلّ اشکال می گوییم: یکی از تقسیمات مقدّمه، تقسیم به «عقلیه، شرعیه و عادیه» بود و ما در باب مقدّمات شرعیه دو احتمال مطرح کردیم: احتمال اوّل: مقدّمات شرعیه، واقعیات و حقایقی باشند که شارع- براساس احاطه علمی که نسبت به تمام واقعیات دارد- از این‌ها پرده برداشته و برای ما کشف کرده است. عقل ما نمی‌تواند ارتباط بین وضو و صلاهٔ یا ارتباط بین غسل شب آینده و روزه روز گذشته مستحاضه را درک کند. شارع آمده و با «لا صلاهٔ إلّا بطهور»[۱۸۰] گویا ما را ارشاد می کند که به حسب واقع، وضو شرطیت برای نماز دارد ولی چون شما آن را با عقل‌هایتان درک نمی کنید من شما را به‌سوی آن راهنمایی می کنم. احتمال دوّم: مقدّمات شرعیه مانند وجوب، حرمت، ملکیت، زوجیت و سایر احکام شرعیه، از امور اعتباریه باشند که شارع و عقلاء آنها را اعتبار کرده‌اند. یعنی «لا صلاهٔ إلّا بطهور» مانند (أقیموا الصّلاهٔ) است. همان‌طور که (أقیموا الصّلاهٔ) به‌معنای ایجاب اقامه صلاهٔ- که یک امر اعتباری است- می‌باشد، «لا صلاهٔ إلّا بطهور» هم شرطیت اعتباریه را جعل می کند و به واقعیات کاری ندارد. مگر وجوب صلاهٔ، یک واقعیتی دارد که شروط آن دارای واقعیت باشند؟ خیر، همان‌طور که اصل وجوب صلاهٔ امری

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۷۶

اعتباری است، مشروط بودن صلاهٔ به طهارت هم امری اعتباری است. اگر مقدّمات شرعیه از امور اعتباریه باشند، همین‌جا اشکال حل می‌شود، چون قاعده عقلیه‌ای که مرحوم آخوند از انخرام آن بیم داشت، مربوط به واقعیات و حقایق بوده و در امور اعتباریه جریان ندارد. همان‌طور که شرایط تکلیف و شرایط وضع، از امور اعتباری بوده و از قاعده عقلیه خارج بودند، مسأله اشتراط غسل آینده برای صحت صوم گذشته هم یک امر اعتباری است و هیچ ربطی به واقعیات ندارد. و قاعده عقلیه در مورد آن جاری نمی‌شود. به‌نظر ما همین احتمال دوّم درست است، بنابراین اشکال انخرام قاعده عقلیه، همین‌جا حل می‌شود. امّا اگر گفتیم:

«مقدّمات شرعیه، با شرایط تکلیف و شرایط وضع فرق می‌کند، مقدّمات شرعیه، یک سلسله واقعیاتی هستند که جز شارع، کسی از آنها خبر ندارد و فقط شارع است که از آنها پرده برداشته است» در این صورت مشکل انخرام قاعده عقلیه مطرح است و ما باید راه حلّی برای آن پیدا کنیم. در اینجا راه‌هایی ذکر شده که یکی از آنها راهی است که امام خمینی رحمه الله مطرح کرده است:

۴- راه حلّ امام خمینی رحمه الله

اشاره

ایشان ابتدا مقدّمه‌ای مطرح کرده‌اند که باید با دقّت به آن توجه کرد. حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: خصوصیت زمان این است که دارای وجود تدریجی است، یعنی بعضی از اجزاء آن وجود پیدا کرده و منعدم می‌شوند سپس بعضی دیگر وجود پیدا کرده و منعدم می‌شوند و .... این‌طور نیست که وقتی جزء اوّل وجود پیدا کرد باقی بماند. اجزاء زمان، مثل وجودات لفظیه است. الفاظ عبارت از اجزاء صوتیه‌ای است که تدریجاً جزئی از آن وجود پیدا کرده و منعدم می‌شود، سپس جزء دوّم وجود پیدا می‌کند و منعدم می‌شود و ... و این‌گونه نیست که وجودات لفظیه در یک آنْ اجتماع

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۷۷

داشته باشند. ما حتی اگر برای بعضی از اجزاء زمان نام و عنوان خاصّی و برای بعضی دیگر عنوان دیگری قرار دهیم، باز هم این دو قطعه نمی‌توانند در یک زمان جمع شوند. مثلًا روز شنبه عبارت از مجموعه‌ای از اجزاء نهاریه و روز یکشنبه هم مجموعه دیگری از اجزاء نهاریه است و امکان ندارد روز شنبه و روز یکشنبه در آنِ واحد با هم اجتماع پیدا کنند. بلکه به‌لحاظ تدریج و تدرّج ذاتی که بین آن دو وجود دارد، تا وقتی روز شنبه هست اثری از یکشنبه وجود ندارد. وقتی هم یکشنبه آمد، اثری از شنبه وجود ندارد و وقتی ما می‌خواهیم در ارتباط با روز شنبه تعبیری داشته باشیم باید از الفاظی که دلالت بر گذشته می‌کند استفاده کنیم. وقتی شنبه و یکشنبه تقارن وجودی نداشتند ما ناچاریم مسأله تقدّم و تأخّر را مطرح کرده و مثلًا بگوییم: «شنبه متقدّم بر یکشنبه و یکشنبه متأخّر از شنبه است». در این صورت برای ما مشکلی پیش می‌آید و آن این است که ما در اینجا با سه مطلب روبه‌رو هستیم: ۱- از یک طرف وجدان ما حکم می‌کند به «تقدّم شنبه بر یکشنبه و تأخّر یکشنبه از شنبه». و این مسئله قابل انکار نیست و اگر کسی آن را انکار کند باید مسأله تقارن را مطرح کند و تقارن با تدریجیت نمی‌سازد. ۲- از طرف دیگر تقدّم و تأخّر، متضایفان می‌باشند، مثل عنوان ابوّت و بنوّت.

همان‌طور که هریک از ابوّت و بنوّت بدون دیگری تحقّق ندارند و حتی از نظر رتبه هم در رتبه واحدی قرار دارند، اصلًا لازمه تضایف عبارت از تقارن است، مسأله تقدّم و تأخّر هم از مصادیق تضایف است و اگر گفتیم: «این شیء، تقدّم برآن شیء دارد» لازمه‌اش این است که در همین رتبه و در همین زمان بتوانیم بگوییم: «شیء دوّم هم، تأخّر از شیء اوّل دارد». تقدّم و تأخّر، مانند امام و مأموم است. امامت و مأمومیت، متضایفان می‌باشند.

اگرچه مأموم پشت سر امام است ولی اتّصاف امام به امامت و اتّصاف مأموم به مأمومیّت در عرض یکدیگر و در رتبه واحدی است.

۳- از طرف دیگر قاعده فرعیت مطرح است یعنی «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۷۸

المثبت له»[۱۸۱]، مثلًا ثبوت قیام برای زید، فرع این است که خود زید وجود داشته باشد.[۱۸۲] قاعده فرعیت، یک قاعده مسلّم عقلی است و کسی نمی‌تواند در آن تردید کند. با توجه به این سه مطلب، وقتی گفته می‌شود: «معنای تقدّم شنبه بر یکشنبه این است که یکشنبه متأخّر از شنبه است»، در اینجا حکم کرده‌ایم به اینکه «یکشنبه متأخّر از شنبه است» درحالی‌که در روز شنبه، چیزی

به‌عنوان یکشنبه وجود ندارد.

بنابراین طبق قاعده فرعیت، ما نمی‌توانیم در روز شنبه بگوییم: «یکشنبه متأخر از شنبه است» زیرا تأخّر به‌عنوان وصف برای یکشنبه است و تا یکشنبه وجود پیدا نکند اتّصاف به تأخّر هم نمی‌شود، و وقتی نتوانستیم یکشنبه را متّصف به تأخّر کنیم، شنبه هم نمی‌تواند متّصف به تقدّم شود، زیرا تقدّم و تأخّر، دو امر متضایفند و همان‌طور که در باب ابوّت و بنوّت نمی‌توان تفکیک قائل شد و مثلًا گفت: «زید، الآن پدر است، به‌لحاظ اینکه فرزند او یک ماه بعد متولّد می‌شود». اینجا هم تفکیک بین تقدّم و تأخّر غیر معقول است. ممکن است کسی بگوید: «صبر می‌کنیم تا یکشنبه تحقّق پیدا کند، سپس می گوییم: «یکشنبه متأخّر از شنبه است». در این صورت اشکال برعکس می‌شود، چون اثری از شنبه وجود ندارد تا اینکه اتّصاف به تقدّم پیدا کند. لذا ما در مقام تعبیر الفاظی می‌آوریم که بر زمان گذشته دلالت کند.[۱۸۳] بنابراین وقتی شنبه‌ای وجود ندارد که اتّصاف به تقدّم پیدا کند، یکشنبه را هم نمی‌توان متّصف به تأخّر کرد. چون تقدّم و تأخّر، متضایفان می‌باشند.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۷۹

پس در اینجا چه باید کرد؟ از طرفی «تقدّم شنبه بر یکشنبه و تأخّر یکشنبه از شنبه» مسأله وجدانی غیر قابل انکار است و از طرفی آن دو قاعده عقلیه در برابر ما قرار گرفته است. حضرت امام خمینی رحمه الله پس از بیان مقدّمه فوق به پاسخ از اشکال پرداخته می‌فرمایند: در باب تقدّم و تأخّر که محلّ بحث ماست، یک وقت می‌خواهیم در ارتباط با اثبات تقدّم و تأخّر بحث کنیم و مثلًا تقدّم را برای یک شیء و تأخّر را برای شیء دیگر اثبات کنیم و یک وقت کاری به این عناوین و تعبیرات نداریم، بلکه می‌خواهیم یک مطلب واقعی ذاتی را بررسی کنیم. ما وقتی مسأله شنبه را نسبت به یکشنبه ملاحظه می کنیم، می‌بینیم شنبه به حسب ذات تقدّم بر یکشنبه دارد. امّا کاری به این نداریم که بنشینیم قضیّه تشکیل داده و وصف درست کنیم. در این صورت، ما حتی بر عنوان تقدّم هم تکیه نمی کنیم، فقط این معنا را حساب می کنیم که می‌بینیم وقتی زمان، یک امر متدرج الوجود شد و تدرجش هم به این کیفیت بود که جزء اوّل وجود پیدا کرده و منعدم می‌شود، سپس جزء دوّم وجود پیدا می کند و ... به این واقعیت پی می‌بریم که ما اگرچه در مقام تعبیر، این‌گونه تعبیر می کنیم ولی یک کلمه «بالذات» به آن می‌چسبانیم تا مسئله از مسأله تضایف و قاعده فرعیّت بیرون آید. بنابراین می گوییم: «روز شنبه- به‌حسب ذات- تقدّم بر روز یکشنبه دارد. یعنی گویا این تقدّم، جزء ذات روز شنبه مطرح است نه به‌عنوان وصف آن. مثل مسأله قیام و زید نیست که قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» در مورد آن مطرح شود. قیام، خارج از حقیقت زید و به‌عنوان وصف زید و به‌عنوان یک امر خارجی محمول بر زید مطرح است. ولی در ما نحن فیه، تقدّم و تأخّر به ذات برمی گردد. جزء اوّل از زمان، یک تقدّم ذاتی بر جزء دوّم آن دارد و گویا تقدّمْ داخل در ماهیت و ذات آن می‌باشد. حتی ما گفتیم: «در اینجا بر مسأله تقدّم و تأخّر هم تکیه نمی‌کنیم بلکه این عناوین را برای اشاره به واقعیت مسئله مطرح می کنیم» و الّا ممکن است مسأله اوّلیت و ثانویت و عناوینی از این قبیل را

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۸۰

مطرح کنیم. بنابراین جزء اوّل از زمان، تقدّم ذاتی نسبت به جزء ثانی دارد و جزء ثانی تأخّر ذاتی نسبت به جزء اوّل دارد، همان‌طور که نسبت به جزء سوّم تقدّم ذاتی دارد. و در این صورت هیچ منافاتی با آن دو قاعده عقلیه ندارد. و مسأله وجدانی هم بر قوت خود باقی است. همان‌طور که ما ارتکازاً- و بدون هیچ‌گونه عنایت و مجاز- می گوییم:

«امروز تقدّم بر فردا دارد» درحالی‌که هنوز فردا نیامده است تا اتّصاف به تأخّر داشته باشد. بنابراین اتّصاف و الفاظ مشابه آن را باید کنار بگذاریم، زیرا معنای اتّصاف این است که چیزی اضافه بر ذات مطرح است، درحالی‌که تقدّم و تأخّر در اجزاء زمان مربوط به ذات آنهاست. حضرت امام خمینی رحمه الله برای اثبات مدّعای خود ادلّه‌ای را ذکر می کنند: دلیل اوّل: در ارتباط با علت و معلول گفته شد: علتْ ذاتاً تقدّم رتبی بر معلول دارد ولی از نظر زمانی بین آنها تقارن وجود دارد. امّا وصف علیت و معلولیت در زمان

واحـد و در رتبه واحـد است. همچنین وقتی گفته می‌شود: «علت، تقدّم رتبی بر معلول دارد»، در اتّصاف علت به تقدّم، تقدّمی برای علت نیست یعنی این‌گونه نیست که اوّل، علت اتّصاف به تقـدّم پیدا کند و پس از آن معلول اتّصاف به تأخّر پیدا کند. بلکه اتّصاف علـت بـه تقـدّم، در عرض اتّصـاف معلـول بـه تـأخّر و در رتبه آن است. پس در علتْ دو جهت اجتمـاع پیـدا کرده است. بنـا بر یک جهت، دارای عنوان «تقـدّم رتـبی» و بنـا بر جهت دیگر، دارای عنوان «اتّصـاف به تقـدّم» است. در جهتی که مربوط به تقـدّم ذاتی و رتبی است، علتْ تقـدّم دارد، امّـا در جهت اتّصاف به تقـدّم، رتبه آن با معلول یکی است. همین تفکیک را در ارتباط با اجزاء زمان می‌آوریـم. وقـتی می‌گـوییم: «امروز تقـدّم بر فردا دارد»، یعنی «امروز ذاتـاً مقـدّم بر فردا است، نه از جهت اتّصـاف». و اگر بخـواهیم مسأله اتّصـاف را به میـان بیاوریم، بایـد این دو در عرض هم باشـند و لازمه آن این است که فردا هم وجود داشـته باشـد، امروز هم وجودش باقی بماند تا ما بتوانیم دو قضیـه موجبه تشکیل دهیم که موضوع آنها وجود داشته باشد. دلیل دوّم: در منطق، متقابلین را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند: متناقضین،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۸۱

متضادّین، متضایفین و عـدم و ملکه.[۱۸۴] امـام خمینی رحمه الله می‌فرمایـد: اگر ما این تقسیم را با قطع‌نظر از دقّتی که در ارتباط با اجزاء زمـان داشتیم، ملاـحظه کنیم، اشـکال مهمی به آن وارد می‌شود و آن این است که خود عنوان متقابلین که به‌عنوان مقسم قرار گرفته است، از مصـادیق متضایفین می‌باشـد. تقابل، یک امر اضافی و ماننـد ابوّت و بنوّت و مثل تقـدّم و تأخّر است. در این صورت سؤال می‌شود که مقسم چگونه می‌تواند مصداق یکی از اقسام خود باشد؟

این امر ممتنع و غیر معقول است. بله، هریک از اقسام به‌عنوان مصـداق برای مقسم می‌باشـند. اقسام، بایـد همان مقسم با خصوصـیت زایده باشد. امّا مقسم نمی‌تواند مصداق یکی از اقسام خود باشد. این اشکال نه تنها در ارتباط با مقسم مطرح است بلکه در ارتباط با قسـیم هم مطرح است، مثلًا عنوان تضـادّ، مصـداق برای تضـایف است یعنی تضادّ چیزی است که وصف برای دو وجود است. وقتی بخواهیم سـفیدی را متّصف به‌عنوان تضـاد بنماییم، بایـد در همان رتبه، سیاهی هم اتّصاف به این معنا پیـدا کنـد. آن‌وقت چیزی که مصـداق تضایف است، چگونه می‌توانـد قسـیم برای تضایف واقع شود؟ همچنین عنوان تناقض هم مصداق برای تضایف است، پس چگونه قسـیم برای تضایف قرار گرفته است؟ در نتیجه وقتی شـما می‌خواهیـد بگویید: «سـفیدی این جسم با سـیاهی آن تضاد دارد»، حتمـاً یکی از این دو وجود دارد. زیرا اگر هر دو می‌توانست وجود داشـته باشـد، تضادّی تحقّق نـداشت. پس یا سـفیدی وجود دارد بدون سیاهی و یا سـیاهی وجود دارد بدون سـفیدی. وقتی سـفیدی وجود دارد و ما می‌گوییم: «سـفیدی متضاد با سیاهی است»، آیا کـدام سیاهی را می‌گوییم؟ در اینجـا که سیاهی وجود نـدارد. آنچه بـا سـفیدی این جسم تضـاد دارد، سیاهی همین جسم است نه سیاهی جسم دیگر. چیزی که وجود

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۸۲

نـدارد چگونه می‌توانـد به وصـفی اتّصاف داشـته باشد؟ قاعده فرعیت می‌گوید: موصوف باید تحقّق داشـته باشد تا وصف برای آن ثابت شود. سـیاهی غیر موجود چگونه متّصف به تضاد می‌شود؟ حلّ این اشـکال چگونه است؟ امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: حلّ اشـکال، همین راهی است که ما پیمودیم. بایـد بگوییم: تضاد وقتی قسـیم برای تضایف واقع می‌شود و مغایرت با تضایف دارد، باید در ارتبـاط بـا ذات ملاـحظه شود. بنـابراین «المتضـادان» به‌معنـای «الممتنعان فی الوجود بحسب الـذات» می‌باشـد و کاری به وصـف مربـوط به تضـایفش نـداریم. کـاری به عنوانی که آن را جزء متضایفـان قرار می‌دهـد نداشـته باشیم. بایـد فرض کنیم که اگر اصـلًا تضـایفی در عـالم وجود نـداشت، سیاهی و سـفیدی ذاتاً قابل اجتماع نبودنـد. و اگر بخواهیم پای وصف و عنوان را به‌میان بیاوریم، هیـچ‌گاه نمی‌توانیم مسأله تضاد را پیاده کنیم. همچنین آن تقابلی که مقسم برای این‌ها قرار گرفته است، اگر بخواهـد به‌معنای تقابل وصـفی و عنوانی باشد همان مشـکل پیش می‌آید که مقسم، مصداق یکی از اقسام می‌شود، زیرا در متضایفان، عناوین دیگری- غیر

از عنوان تقابـل- هم وجود دارد. تقـدّم و تـأخّر هم جزء متضایفـان است. پس تقابلی که به‌عنوان مقسم برای این اقسام واقع می‌شود، تقـابلی وصـفی نیست بلکه تقابل ذاتی است که هم با متناقضـین و هم با متضادین و هم با متضایفین و هم با متخالفین سازگار است. حال که مسئله در ارتباط با اجزاء زمان حل شد، امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: در ارتباط با زمانیات ۱۸۵] هم همین‌طور است. مثلًا زیـد امروز قائم است و بکر فردا می‌خواهـد قیام کنـد. قیام زید، به‌لحاظ این که ظرف زمانی‌اش امروز است، تقدّم ذاتی دارد بر قیام بکر که ظرف زمـانی‌اش فردا است. البته این تقـدّم ذاتی به تبعیت از زمـان است. و به تعـبیر دقیـق‌تر: آنچه بالـذات تقـدّم دارد، نفس زمان است ولی چون همین

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۸۳

نفس زمـانِ متقـدّم، ظرفیت برای قیـام زیـد دارد و ظرف زمان فردا، ظرفیت برای قیام بکر دارد، ما به تبعیت از نفس زمان و بالعرض می‌توانیم بگوییم: همان‌طور که نفس امروز ذاتاً مقـدّم بر روز آینده است، قیام زید هم که ظرف زمانی‌اش امروز است، مقدّم بر قیام بکر- که ظرف زمـانی‌اش فرداست- می‌باشـد. بنـابراین یک فرق بین زمان و زمانی این است که تقـدّم و تأخّر در زمان اصالت دارد ولی در زمـانی عرضـی اسـت. فرق دیگر بین زمـان و زمـانی این است که در زمـان به‌لحـاظ اینکه آینـده- یعنی فردا- قطعی التحقّق است، حـالت انتظـاری در کار نیست. ما همین‌الان می‌توانیم بگوییم: «امروز ذاتاً مقـدّم بر فردا است». امّا در ارتباط با زمانیات ما اگر بخواهیم قیـام زیـد در امروز را با قیام بکر در فردا مقایسه کنیم،ماننـد نفس زمان نیست. قیام بکر در فردا، یک مسأله قطعی و حتمی نیست. نـتیجه این فرق این می‌شـود که مـا نمی‌تـوانیم به‌طور قطع بگوییم: «قیـام زیـد در امروز تقـدّم ذاتی دارد- هرچنـد به تبعیت از زمان- بر قیام بکر در فردا» بلکه بایـد منتظر فردا بمانیم، ببینیم آیا فردا قیام بکر تحقّق پیدا می‌کند یا نه؟ اگر تحقّق پیدا کرد، کشـف می‌کنیم که قیام زیـد در امروز، به‌حسب واقع اتّصاف به تقدّم ذاتی- به تبعیت از زمان- بر قیام بکر داشـته است. بله، اگر کسـی علم غیب داشته باشد که فردا قیام بکر تحقّق پیدا خواهد کرد الآن می‌تواند با قاطعیت بگوید: «قیام زید در امروز، تقدّم ذاتی دارد بر قیام بکر در فردا». این فرق در حلّ اشکال در مورد شرعیات نقش بسزایی دارد.

تذکر:

به این نکته بایـد توجه داشت که راه حلّی که امـام خمینی رحمه الله مطرح فرمودنـد، هم در ارتباط با شـرایط مکلّف به- یعنی قسم سوّم از اقسامی که مرحوم آخوند مطرح فرمود- و هم در ارتباط با شـرایط وضع- یعنی قسم دوّم از اقسامی که مرحوم آخوند مطرح فرمود- می‌باشد. لذا ایشان (امام خمینی رحمه الله) مسأله فضولی و اجازه را مطرح کرده و می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۸۴

در باب فضولی، اجازه لاحقه کاشـفیت حقیقی از ملکیت حین العقـد دارد، درحالی‌که فرض این است بین عقد و اجازه، مدتی- مثلًا یک ماه- فاصـله شده است. برای حلّ این اشـکال باید بگوییم: اجازه، شـرطیت برای ملکیت ندارد. آنچه شرطیت دارد این است که بایـد عقـد، تقـدّم ذاتی- به تبعیت از زمان- بر اجازه داشـته باشـد و این تقـدّم مقارن با عقد است و شـرطیت دارد، امّا تا وقتی اجازه نیایـد، معلوم نمی‌شود که این عقـد در حال وقوعش واجد شـرایط بوده است. مثل زمان نیست که یقین به تحقّق آن در آینده داشـته باشیم. اجازه ممکن است از مالک صادر شود و ممکن است صادر نشود.

اجازه بعدی اگرچه در کلمات فقهاء به‌عنوان شرط مطرح شده و مقصود از اجازه هم وجود خارجی آن است و وجود خارجی اجازه متـأخّر از عقـد است، امّا باطن مطلب این است که آنچه شـرطیت برای صـحت بیع فضولی و تأثیر آن در ملکیت دارد، علاوه بر سایر شرایطی که در مطلق بیع معتبر است، عبارت از تقـدّم ذاتی عقـد بر اجازه- به تبعیت از زمان- است. ولی علم به تقـدّم عقـد بر اجازه

متوقّف بر وجود اجازه در یک ماه بعـد است. امّا اگر کسـی عالم به غیب باشـد و بداند که اجازه یک ماه بعد تحقّق پیدا می‌کند، او می‌دانـد که الآن عقد فضولی واجد شـرط است. و «تقدّم ذاتی» همراه عقد است و هیچ‌گونه تأخّری نسبت به آن ندارد که بخواهیم مسـئله انخرام قاعـده عقلیه را مطرح کنیم. قاعـده عقلیه در صورتی انخرام پیـدا می‌کنـد که شـرط متأخّر باشـد. حضـرت امام خمینی رحمه الله سـپس می‌فرمایـد: «نظیر همین حرف را در ارتباط با شـرایط مأمور به هم مطرح کرده می‌گوییم: «اگرچه در ظاهر کلمات، گفته‌انـد: «اغسـال لیلیه شـرطیت دارد. و مراد از اغسـال لیلیه، وجود خـارجی آن می‌باشـد و وجـود خـارجی هم متـأخّر از صوم روز گذشـته است». ولی باطن مسـئله این است که آنچه شـرطیت دارد برای صـحت روزه امروز مستحاضه، علاوه بر سایر شرایطی که در مطلق روزه معتبر است، عبارت از تقـدّم ذاتی صوم بر غسل شب است. تقدّم داشـتن روزه، امری است واقع در زمان که- به تبعیت از زمان- تقدّم بر غسل شب دارد و این تقدّم به‌عنوان شرط می‌باشد، ولی با توجه به اینکه امکان تحقّق و عدم تحقّق غسل وجود دارد، باید

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۸۵

منتظر شب باشـیم. اگر غسل تحقّق پیدا کرد، کشف می‌کند از اینکه صوم روز گذشته، در حین وقوعش واجد شرط بوده است و ما نبایـد اسم آن را شـرط متـأخّر بگـذاریم. و اگر کسـی بگویـد: عرف این حرفهای شـما را درک نمی‌کنـد. می‌گوییم: ما روایت معنا نمی‌کنیم که نظر عرف تبعیت شود. بلکه می‌خواهیم اشـکال یک قاعـده عقلیه را حل کنیم و پیداست که اشـکال قاعده عقلیه باید با مسائل عقلیه جواب داده شود. و عرف چه‌بسا اصل آن قاعـده را هم درک نکنـد. عرف از کجا می‌فهمد که علت باید تقدّم رتبی بر معلول و تقارن زمانی با آن داشـته باشد؟[۱۸۶] رحمه الله: کلام امام خمینی رحمه الله اگرچه کلام بسـیار دقیقی است که حکایت از احاطه و تسلّط فوق‌العاده ایشان بر مسائل فلسفی دارد[۱۸۷] ولی درعین‌حال دو اشکال به آن وارد است: اوّلًا: این حرفها را نمی‌توان در ارتبـاط بـا شـرایط وضع- مثـل ملکیت و زوجیت و ...- مطرح کرد. شـرایط وضع، فرقی بـا شـرایط تکلیف نـدارد. همـان‌طور که تکلیفْ امری اعتبـاری است و از مورد قاعـده عقلیه خـارج است، احکـام وضـعیه هم از امور اعتبـاری می‌باشـند. احکـام وضـعیه مثل شرایط شرعیه نیست که در آنها دو احتمال وجود داشته باشد.[۱۸۸] بنابراین احکام وضعیه هم از مورد قاعده عقلیه خارج می‌باشند. ثانیاً: در ارتباط با شرایط مکلّف به هم ما وقتی نیاز به این راه حل داریم که شرایط شرعیه را واقعیاتی بدانیم که شارع از آنها کشف کرده است. درحالی‌که اصل این مبنا ضعیف است. واقع مطلب این است که شرطیت شرایط مأمور به هم- مثل شرایط

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۸۶

تکلیف و شـرایط وضع- از امور اعتباری است. همان‌طور که وجوب صـلاهٔ امری اعتباری است، شـرطیت وضو برای صلاهٔ مأمور بها هم امری اعتباری است. نتیجه بحث در ارتباط با اشـکال انخرام قاعده عقلیه از آنچه گفته شد معلوم گردید که اشـکال انخرام قاعده عقلیه، نه در شـرایط تکلیـف وارد است نه در شـرایط وضع و نه در شـرایط مکلّف به، چون همه این‌هـا از امور اعتبـاری می‌باشـند و قاعده عقلیه مربوط به واقعیات است.

کلام مرحوم نائینی

اشاره

برای تکمیل بحث مناسب است خلاصه‌ای از کلام مرحوم نائینی را در این زمینه مطرح کنیم. ایشان در ابتدا برای تحریر محلّ نزاع و اینکه «کدام شرط متأخّر داخل در محلّ نزاع است؟» چهار امر را مطرح کرده و آنها را خارج از محلّ نزاع دانسته‌اند: امر اوّل (شرایط مأمور به): شـرایط مأمور به- که در کلام مرحوم آخوند به‌عنوان قسم سوم از شرایط مورد بحث قرار گرفته بود- از محلّ نزاع خارج

است. یعنی در ارتباط با شرایط مأمور به، نه تنها شرط متأخّر مانعی ندارد بلکه محلّ نزاع هم واقع نشده است، زیرا شرایط مأمور به، اگر تأخّر زمانی داشته باشند، فرقی با اجزاء نخواهند داشت. اگر مأمور به، عبارت از یک امر مرکّبی باشد که مجموع آن در زمان واحد نمی‌تواند تحقّق پیدا کند بلکه هر جزئی از آن در جزئی از زمان واقع می‌شود، اینجا وقتی جزء اوّل اتیان شد، اگر بخواهد امتثال مأمور به باشد، توقف دارد بر جزء آخر که در زمان متأخّر تحقّق پیدا می‌کند. هیچ فرقی بین جزء متأخّر و بین شرط متأخّر وجود ندارد. یعنی اگر بخواهیم امر به مرکّب را امتثال کنیم باید همه اجزاء مرکّب را در خارج ایجاد کنیم و با توجه به اینکه اجزاء در زمان‌های مختلفی ایجاد می‌شوند، امتثالْ متوقف بر این است که هر جزئی از مرکّب را در ظرف زمانی خودش ایجاد کنیم،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۸۷

بنابراین بعضی از اجزاء، متأخّر از اجزاء دیگر می‌شوند. درحالی‌که کسی در اینجا اشکال نکرده است. پس چرا خصوص شرط متأخّر مورد اشکال قرار گیرد؟ اگر اغسال لیلیه به‌عنوان جزء برای صوم بود آیا باز هم اشکال می‌شد؟ مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: حقیقت شرط عبارت از همان اضافه‌ای است که در کلام مرحوم آخوند مطرح شد. اضافه‌ای که بین شرط و مشروط تحقّق دارد و آن اضافه در هنگام صوم وجود دارد ولی مضاف الیه آن تأخّر زمانی دارد و در آینده تحقّق پیدا می‌کند. بنابراین شرطیت غسل شب آینده برای روزه روز گذشته مستحاضه هیچ اشکالی ندارد. امّا اگر صورت مسئله را عوض کرده و بگوییم: «غسل مستحاضه در شب آینده، مدخلیت دارد برای رفع حدث استحاضه از روز گذشته» در این صورت دچار اشکال شرط متأخّر می‌شود، زیرا در این صورت مسأله علت و معلول و امتناع شرط متأخر مطرح می‌شود. امر دوّم (علت غایی): علت در قاعده عقلیه که می‌گفت: «علت باید با معلول تقارن زمانی داشته باشد»، غیر از علت غایی است. علت غایی یعنی فایده‌ای که بر این شیء ترتّب پیدا می‌کند. و چنین فایده‌ای معمولًا متأخّر از شیء است. علت غایی ساختن خانه، عبارت از سکونت در آن است و سکونت، به وجود خارجی‌اش، متأخّر از ساختن خانه است. به‌عبارت دیگر: «در اینجا معلول قبل از علت است». پس در این صورت چه چیز انسان را به ساختن خانه تحریک می‌کند؟ می‌فرماید: وجود علمی علت غایی- و به تعبیر ما «تصدیق به فایده»- است که محرّک انسان و مبدأ برای اراده است ۱۸۹] و این همیشه مقدّم بر معلول است. و وجود خارجی علت غایی نقشی در این زمینه ندارد. مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: در علل تشریع هم همین‌طور است. نماز را

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۸۸

واجب کرده‌اند تا معراج مؤمن و ناهی از فحشاء و منکر باشد، صوم را واجب کرده‌اند چون نقش مؤثری در حصول تقوا و حالت کنترل نفس دارد. در علل تشریع هم اگر وجود خارجی آنها را ملاحظه کنیم، این وجود خارجی، همیشه، متأخّر از معلول است.

تا وقتی نماز تحقّق پیدا نکند، حالت معراجیت و نهی از فحشاء و منکر حاصل نمی‌شود. امّا در ارتباط با تحریک عضلات برای تشریع و تحقّق اراده متعلّق به تشریع، وجود علمی علل و همان تصدیق به فایده نقش دارد. مرحوم نائینی می‌فرماید:

«اصولًا علل غایی در احکام شرعیه همان علل تشریع است و اختلاف آنها فقط در تعبیر است». امر سوّم (عناوین انتزاعی مثل تقدّم و تأخّر و ...): یک دسته از عناوین و اضافات وجود دارند که باید از محلّ نزاع خارج شوند و اشکال انخرام قاعده عقلیه در مورد آنها جریان ندارد، مثل عناوین تقدّم، تأخّر، سبق، لحوق و امثال این‌ها، زیرا مثلًا عنوان تقدّم، از ذات متقدّم انتزاع می‌شود، مشروط به اینکه متأخّر هم در ظرف خودش تحقّق پیدا کند. وقتی ما می‌گوییم: «عقد الفضولی متقدّم علی الإجازة»، این تقدّم از خود عقد انتزاع می‌شود ولی این انتزاع شرطش این است که اجازه در آینده در ظرف خودش تحقّق پیدا کند. امّا اگر اجازه‌ای در خارج وجود پیدا نکرد، دیگر ما نمی‌توانیم عنوان تقدّم را از ذات عقد فضولی انتزاع کنیم. ایشان سپس به اجزاء زمان اشاره کرده و می‌فرماید: در اجزاء زمان این خصوصیت وجود دارد که عنوان تقدّم از خود زمان انتزاع می‌شود و معلوم است که آنجا مقارنت امکان ندارد. در عقد فضولی امکان مقارنت رضایت مالک تحقّق دارد، امّا در اجزاء زمان چنین امکانی نیست. نمی‌توان تصوّر کرد

که اجزاء روز پنجشنبه، مقارن بـا اجزاء روز چهارشـنبه باشـد. این کلام مرحوم نائینی هماننـد چیزی است که حضـرت امام خمینی رحمه الله در این زمینه بیـان فرمودنـد ولی مرحوم نائینی گویا عنایتی به جهات فلسـفی آن نداشـته‌اند لـذا توضـیحی در ارتباط با آن مطرح نکرده‌اند.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۸۹

امر چهـارم (علت غـایی): علت‌های عقلیه نیز بایـد از محلّ نزاع خارج شونـد، زیرا تأخّر علل عقلیه از معلول‌های خود، ممکن نیست. حتی یک جزء علت عقلی هم نمی‌تواند متأخّر از معلول باشد.[۱۹۰] نتیجه امور چهارگانه‌ای که مرحوم نائینی در ارتباط با محلّ نزاع مطرح کرد، این است که محلّ نزاع باید دارای دو خصوصـیت باشد: ۱- از علل شـرعیه باشد نه عقلیه. ۲- از شرایط مأمور به نباشد، بلکه شرط تکلیـف یـا شـرط وضـع باشـد. مرحوم نـائینی می‌فرمایـد: «مـا از این شـرط تکلیف و شـرط وضع تعبیر جـامعی آورده و می گوییم: محلّ نزاع، عبارت از «موضوع حکم شـرعی» است، خواه این حکم شـرعی، حکم تکلیفی باشـد یا حکم وضـعی». مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: ما معتقد به امتناع شرط متأخّر در موضوع حکم- یعنی شرایط تکلیف و شرایط وضع- می‌باشیم.[۱۹۱] ایشان می‌فرمایـد: برای توضـیح این مطلب بایـد اوّلًـا: فرق بین قضـیه حقیقیه و قضـیه خـارجیه را مطرح کنیم و ثانیـاً: ببینیم قضایـایی که در شریعت در ارتبـاط با احکام وارد شـده، آیا به نحو قضایای حقیقیه است یا به نحو قضایای خارجیه؟ ثالثاً: وقتی معلوم شـد که به نحو قضایـای حقیقیه است، ارتبـاط موضـوع و حکم را در قضایـای حقیقیه تـبیین کنیم. پس از روشن شـدن این امـور، معلوم می‌شود که معنای شرط متأخر در ارتباط با تکلیف یا وضع، عبارت از تقدّم حکم بر موضوع خودش می‌باشد و چنین چیزی امکان ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۹۰

۱- فرق بین قضیه حقیقیه و قضیه خارجیه

قضـیه خارجیه عبارت از قضـیه شخصـیه جزئیه خارجیه است. مثل اینکه مولایی به عبـد خاصّ خود بگویـد: «یا زیـد افعل کـذا». این قضـیه، خارجیه است چون متعرض بیان حکم در ارتباط با یک موضوع جزئی شخصـی خارجی است.[۱۹۲] قضیه حقیقیه عبارت از قضـیه‌ای است که حکم روی عناوین کلّیه بار شـده است و انطباق عناوین کلّیه بر مصادیقش یک مسأله قهری و واقعی است ۱۹۳] و لازم نیست یکایک آن مصادیق مورد ملاحظه واقع شونـد. مثلًا وقتی می گوید: «أکرم کلّ عالم»، حکم روی نفس عنوان عالم رفته و هرکس مصـداق این عنوان باشـد، حکم بر او منطبق می‌شود. البته مثالی که ما مطرح می کنیم، مربوط به متعلّق تکلیف است ولی در اینجـا خواستیم قضـیه حقیقیه را توضـیح دهیم. مرحوم نائینی می‌فرمایـد: بین قضـیه حقیقیه و قضـیه خارجیه تفاوت‌های زیادی وجود دارد، یکی از تفاوت‌های مهم این است که در قضـیه شخصـیه، علم آمر نقش دارد، اگرچه گاهی این علم مخالف با واقع باشد ولی بالاخره علم اوست که این خطاب شخصـی را درست می کنـد. وقتی انسان به فرزنـدش دسـتوری می‌دهد، عقیده دارد که این فرزند قادر به انجام این کار خواهـد بود و الّا معنا نداشت که امری از ناحیه او به‌صورت شخصـی و جزئی تحقّق پیدا کند. و یا در آن مثال سـابق، وقتی مولا می‌خواهـد عالم اکرام شود و می گویـد: «أکرم زیـداً» علم مولا به این که زیـد عالم است، مـدخلیت دارد در اینکه شخص زیـد را مطرح کرده است، هرچند ممکن است زید به‌حسب واقع عالم نباشد. ولی در قضایای حقیقیه، علم آمر نقشـی ندارد. وقتی مولا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۹۱

می گویـد: «أکرم کلّ عالم»، علم مولا به عالم بودن زیـد، نقشـی در این حکم ندارد، چون حکم بر زید بار نشده بلکه بر عنوان عالم بار شده است و هرکسـی که به‌حسب واقع مصداق عالم باشد، مشـمول این حکم است، خواه مولا مصداقیت آن را برای عالم، بداند

یا ندانـد. در طرف نفی آن‌هم همین‌طور است، مثلًا بکر که عالم نیست از «أکرم کلّ عالم» خارج است خواه مولا بداند که بکر عالم نیست یا ندانـد. خلاصه این که در قضـیه حقیقیّه، در انطباق عنوان بر مصادیقش، علم و جهل مولا نقشـی نـدارد. به‌عبارت دیگر: در قضـیه حقیقیه، یـک عنـوان کلّی مطرح است و این عنوان کلّی مرآت برای مصـادیق است و مرآتیت هم یـک امر واقعی است و علم مولا دخالتی در انطباق این عنوان کلّی بر مصادیق آن ندارد.

2- آیا قضایایی که در شرع در ارتباط با احکام وارد شده، به نحو قضایای حقیقیه است یا به نحو قضایای خارجیه؟

مرحوم نـائینی می‌فرمایـد: تمام قضایایی که متعرّض بیان احکام شـرعیه است، به نحو قضـیه حقیقیه است. در قضـیه «المسـتطیع یجب علیه الحـج»، پـای شـخص در میان نیست بلکه وجوب حـج به‌عنوان «المسـتطیع» تعلّق گرفته است. یعنی هرکسـی که در خارج یافت شود و عنوان «المسـتطیع»- به‌معنای شـرعی- برآن تطبیق کند، حج برایش واجب می‌شود. البته شارع عالم است که مثلًا زید مسـتطیع است و بکر مسـتطیع نیست ولی اگر فرض شود که شارعْ عالم به این معنا نیست، باز هم فرقی در حکم به‌وجود نمی‌آید، چون حکم به‌عنوان «المسـتطیع» تعلّق گرفته است. سـپس می‌فرماید: قضیه حقیقیه دارای موضوع و محمول است. موضوع آن- در اینجا- عبارت از «المستطیع» و محمول آن عبارت از «یجب علیه الحجّ» است.

به‌عبارت دیگر: ما در اینجا سه چیز داریم: حکم- یعنی وجوب-، متعلّق حکم- یعنی حج- و موضوع حکم- یعنی مستطیع-. بنابراین استطاعت که به‌عنوان شرط تکلیف مطرح بود، به موضوع حکم تکلیفی تغییر عنوان پیدا کرد. یعنی فرقی نمی‌کند که گفته

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۹۲

شود: «الاسـتطاعهٔ شـرط لوجوب الحجّ» یا گفته شود: «المستطیع موضوع لوجوب الحجّ علیه». حال که شرط تکلیف به موضوع حکم برگشت کرد ما بایـد به‌جای بررسـی عنوان شـرط و مشـروط به بررسـی عنوان موضوع و حکم بپردازیم. می‌فرمایـد: در اینجا دو مبنا وجود دارد: ۱- جعل سـببیت: یعنی کاری که شارع در ارتباط با موضوع و حکم انجام داده این است که مستطیع بودن را سبب برای وجوب حج قرار داده است. و به‌عبارت دیگر:

شـارع، موضوع را سـبب برای ترتب حکم قرار داده است. ۲- اثبـات حکـم بر موضوع: یعنی کـاری که شارع در ارتباط با موضوع و حکم انجـام داده این است که حکم را برای موضوع اثبات کرده است. مرحوم نائینی مبنای دوّم را پـذیرفته ولی درعین‌حال براساس هر دو مبنا بحث می‌کند. می‌فرماید: اگر شارع در ارتباط با موضوع و حکم، جعل سـببیت کرده باشد، چگونه ممکن است که سبب، متأخّر از مسبّب باشد؟ پس امتناع شرط متأخّر بنابراین مبنا واضح است. امّا بنا بر مبنای دوّم، اگرچه ما مسأله سببیت را انکار می‌کنیم ولی نمی‌توانیم مسأله تقدّم موضوع بر حکم را انکار کنیم. نسـبت حکـم و موضوع، نسـبت عرض و معروض است و بدیهی است که عرضْ نمی‌توانـد قبل از معروض تحقّق پیـدا کنـد. در باب شـرایط حکم هم- چه شـرایط تکلیف باشد چه شـرایط وضع- موضوعْ بر حکم تقـدّم دارد. خلاـصه کلاـم مرحوم نـائینی این است که شـرایط مـأمور به از محلّ نزاع خارج است و بـدون تردیـد تأخّر آنها از مشـروط جایز است. امّا نسـبت به شـرایط تکلیف- مثل اسـتطاعت نسبت به حجّ- و شرایط وضع- مثل اجازه در باب عقد فضولی- با توجه به آنچه در ارتباط با قضایای حقیقیه مطرح شد و این که قضایای شرعیه به‌صورت قضایای حقیقیه است، شرایط حکمْ- اعم از تکلیف و وضع- به موضوع حکم تبدّل پیدا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۹۳

می‌کنـد. و هنگـامی که مـا سـراغ موضوع و حکم می‌آییم می‌بینیم موضوع نمی‌توانـد متـأخّر از حکم خود باشـد، خواه قائل به جعل سببیت موضوع نسبت به حکم باشیم یا قائل نباشیم. در نتیجه شرط متأخّر، در محلّ نزاع مستحیل است، چون مستلزم تأخّر موضوع از

حکم می‌شود و این محال است. ذکر این نکته لازم است که مرحوم نائینی در اینجا کلمات مرحوم آخوند در کفایه و فوائد[۱۹۴] را مورد اشکال قرار داده که ما ضرورتی بر مطرح کردن آن نمی‌بینیم.[۱۹۵]: یادآوری: کلام مرحوم نائینی دارای دو محور بود: ۱- مطالبی در ارتباط با تحریر محلّ نزاع. ۲- مطالبی در ارتباط با نظریه مختار ایشان در محلّ نزاع. هر دو قسمت کلام ایشان مورد اشکال قرار گرفته است:): ۱- اشکال امر اول: مرحوم نائینی در امر اوّل فرمودند: «شرایط مأمور به (/ متعلّق تکلیف) از محلّ نزاع خارج است و هیچ مانعی از تأخّر این‌ها نسبت به مأمور به وجود ندارد. ایشان برای اثبات مدّعای خود دو دلیل مطرح کردند: یکی مقایسه شرایط با اجزاء بود و دیگری این بود که حقیقت اشتراط به یک اضافه برگشت می‌کند.[۱۹۶] اشکال دلیل اوّل: این دلیل برخلاف چیزی است که در باب شرط متأخّر مورد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۹۴

بحث است. در مورد غسل شب مستحاضه که شرطیت دارد برای صحت روزه روز گذشته، اتّصاف به صحت از چه زمانی است؟ روشن است که ما وقتی صبر کردیم و ملاحظه کردیم که مستحاضه، غسل شب خود را انجام داد حکم می‌کنیم که روزه او در ظرف وقوعش صحیح بوده است و این شبیه کاشفیت اجازه در بیع فضولی است.

به‌عبارت دیگر: غسل در شب آینده شرطیت دارد بر اینکه روزه روز گذشته در همان ظرف وقوعش اتّصاف به صحت پیدا کند. درحالی‌که در مورد مرکّب از اجزاء، اگر جزئی مربوط به اوّل نهار و جزئی مربوط به آخر نهار است و بین دو جزء فاصله زمانی وجود دارد، وقتی جزء آخر تحقّق پیدا کرد، مرکّبْ تحقّق پیدا می‌کند و کسی نیامده وقوع جزء اخیر را در ظرف خودش- که آخر نهار است- کاشف از این قرار دهد که مرکّب در اوّل نهار- که ظرف جزء اوّل است- تحقّق پیدا کرده است بلکه در باب مرکّب، وقتی جزء اخیر تحقّق پیدا کرد، از همان لحظه، مرکّب تحقّق پیدا کرده است. حال‌آنکه مرحوم نائینی که شرایط مأمور به را به اجزاء مرکّب تشبیه می‌کند لازمه‌اش این است که وقتی غسل شب تحقّق پیدا کرد، از همان لحظه روزه روز گذشته اتّصاف به صحت پیدا می‌کند. کجای این مسئله، مسأله شرط متأخّر است؟ شرط متأخّری که محلّ نزاع است این است که شرط، وجود متأخّرش، کاشف از این باشد که مشروط در ظرف خودش به‌صورت صحیح واقع شده است و ما این را نمی‌دانستیم و شرط به‌عنوان کاشف از آن است. اشکال دلیل دوّم: دلیل دوّم ایشان این بود که حقیقت شرطیت به یک اضافه برگشت می‌کند. به‌نظر ما این دلیل متناقض با دلیل اوّل ایشان است. چون لازمه دلیل اوّل این است که بعد از تحقّق شرط، صحت پیدا شود، امّا این دلیل اقتضا می‌کند که بین تحقّق شرط و پیدا شدن صحت ملازمه‌ای نیست، زیرا اضافه- همان‌طور که مرحوم آخوند و مرحوم عراقی فرمودند- دارای دامنه وسیعی است و ممکن است مضاف آن الآن تحقّق داشته باشد ولی مضاف الیه آن بعداً محقّق شود.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۹۵

حال اگر ما این حرف را پذیرفته و از اشکالی که در مورد آن مطرح کردیم ۱۹۷] صرف‌نظر کنیم، این دو دلیل مرحوم نائینی با هم منافات دارند. دلیل اوّل می‌گوید: تا وقتی غسل نیاید، صوم صحیح نیست و صحّت آن از هنگام غسل است ولی دلیل دوّم می‌گوید: تحقّق غسل در ظرف خودش دلیل بر این است که صوم در ظرف خودش اتّصاف به صحت پیدا کرده است. ۲- اشکال امر سوّم:[۱۹۸] مرحوم نائینی در امر سوّم فرمودند: اضافات و امور انتزاعیه- مثل مسأله سبق و لحوق و تقدّم و تأخّر و ...- از محلّ نزاع خارجند. در ارتباط با امر سوّم ایشان دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: مراد ایشان از این مطلب همان چیزی باشد که امام خمینی رحمه الله مطرح کردند،[۱۹۹] در این صورت، این اشکال به مرحوم نائینی وارد است که امام خمینی رحمه الله این مطلب را برای حلّ اشکال مطرح کردند و هم در مورد فضولی و هم در مورد صوم مستحاضه اشکال را حل کردند درحالی‌که مرحوم نائینی این مطلب را آورده تا ثابت کند که این از محلّ نزاع خارج است. بنابراین اگرچه این مطلب حقّ است ولی باید به‌عنوان حلّ اشکال از آن استفاده شود نه به‌عنوان دلیل برای خروج از محلّ نزاع. احتمال دوّم: مراد ایشان از این مطلب، عبارت از تقدّم وصفی و عنوانی

باشـد، در این صورت داخـل در همـان اضـافه‌ای می‌شود که گفتیم از امور متضـایفه است و نمی‌شود تقـدّم وصـفی تحقّق پیـدا کند درحالی‌که آن شیء متأخّر تحقّق پیدا نکرده است. تا وقتی اجازه نیامده نمی‌توان گفت: «بیع مقدّم بر اجازه است، به تقدّم وصفی» بلکه باید

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۹۶

اجازه‌ای هم باشـد که اتّصاف به تأخّر پیـدا کنـد تا بتوانیم بیع را متّصف به تقـدّم کنیم. پس امر سوّم بنا بر هر دو تقـدیر قابل مناقشـه است، چه ناظر به کلام امام خمینی رحمه الله باشـد و چه ناظر به اضافه‌ای باشد که در کلام بزرگان مطرح است.[۲۰۰] مرحوم نائینی فرمود: شـرایط تکلیف و وضع به موضوع حکم برگشت می‌کند، مثلًا اگر گفته شود: «أیّها الناس إن استطعتم یجب علیکم الحج» که بر حسب ظاهر، استطاعت به‌عنوان شرط تکلیف و وجوب حج به‌عنوان جزاء است، ما می‌توانیم این قضیه را به قضیه حملیه «المستطیع یجب علیه الحج» برگردانیم، که این قضیه یک قضیه حقیقیه است. و یک فرق مهم بین قضیه حقیقیه و قضیه خارجیه این است که در قضایای خارجیه، علمْ نقش دارد امّا در قضایای حقیقیه، عنوان نقش دارد. در قضیه «المستطیع یجب علیه الحج» عنوان «المستطیع» نقش دارد، خواه مولا عالم به استطاعت زید و عدم استطاعت بکر باشد یا عالم نباشد. و عنوان «المستطیع» موضوع برای حکم است و ما وقتی ارتباط بین موضوع و حکم را ملاحظه کنیم می‌بینیم موضوع نمی‌توانـد متأخّر از حکم باشـد. این کلام مرحوم نائینی دارای اشکال است، زیرا: اوّلًا: فرمایش مرحوم نائینی در ارتباط با فرق بین قضیه حقیقیه و قضیه خارجیه، مورد اشکال است که نیازی نیست ما آن اشکال را مطرح کنیم. ثانیاً: اشکال مهم این است که این بیان ایشان درحقیقت به‌عنوان تسلیم اشکال است نه راه حلّ آن. یعنی ایشان پذیرفته‌اند که بین موضوع و حکم ارتباط سببیت و مسببیت وجود دارد و شرایط تکلیف نمی‌تواند متأخّر از تکلیف باشد، شرایط وضع

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۹۷

نمی‌توانـد متأخّر از وضع باشد. ما به مرحوم نائینی می‌گوییم: کسانی که بیع فضولی متعقّب به اجازه را مطرح کرده و داخل در دایره اشکال می‌دانستند، براساس این فرض بود که اجازه کاشفیت داشته باشد به کشف حقیقی، یعنی اجازه یک ماه بعد، کاشف باشد که ملکیت از هنگام عقد حاصل شده است. در اینجا مستشکل می‌گفت: «چگونه می‌توان تصوّر کرد که اجازه متأخّره، کاشفیت حقیقی از ملکیت یک ماه قبل داشته باشد؟» شما آمدید و این اشکال را پذیرفتید و نتیجه بیان شما این شد که ما یا باید کاشفیت را نپذیریم و یا مسأله کشف حکمی را مطرح کنیم. و با توجه به اشکالی که ایشان در امر اوّل در ارتباط با شرایط متعلّق تکلیف مطرح کردند، نتیجه این می‌شود که ایشان در تمام موارد، اشکال را پذیرفته‌اند. زیرا در مورد شرایط مأمور به (/ متعلّق تکلیف) که ایشان حکم اجزاء را بار کردند، گفتیم: معنای این حرف این است که باید صبر کنیم تا اجزاء تمام شده و مرکّب تحقّق پیدا کند. در باب شرط و مشروط هم باید صبر کنیم تا شرط تحقّق پیدا کند و از هنگام تحقّق شرط بگوییم: «مشروط حاصل شده است». همان‌طور که در باب اجزاء نمی‌توانیم بگوییم:

«جزء بعدی کاشف از این است که مرکّب از حین وقوع جزء اوّل، تحقّق پیدا کرده است» در باب شرایط هم نمی‌توانیم بگوییم: «وقوع شرط کاشف از این است که مشروط از حین تحقّقش واقع شده است». بلکه وقتی شرط آمد از حالا به بعد اثر می‌کند، چون الآن کامل شده است. درحالی‌که مستشکل می‌گفت: «اشکال شرط متأخّر این است که شما با آمدن شرط می‌خواهید به عقب برگردید و تأثیر شرط را از هنگام تحقّق مشروط مطرح کنید». و مرحوم نائینی با بیان خود این اشکال را پذیرفته است. در مورد شرایط تکلیف و شرایط وضع که ایشان از آن به «موضوع حکم» تعبیر کردند، نیز اشکال را قبول کردند، ایشان فرمودند: «اجازه بعدی نمی‌تواند تأثیر کند در ملکیت از یک ماه قبل». مستشکل هم همین حرف را می‌گفت و اصولًا اشکال در باب بیع فضولی بنا بر همین مبنای کشف حقیقی بود و الّا بنا بر مبنای ناقلیت یا کشف

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۹۸

حکمی اشکالی وجود نداشت. پس ایشان اشکال را در همه موارد پذیرفتند درحالی‌که ما این همه زحمت کشیدیم تا اشکال را حل کنیم و اگر می‌خواستیم اشکال را بپذیریم دیگر نیازی به این بحث‌ها نبود. بلکه فتاوایی که منافات با این مسئله داشت رد کرده و می‌گفتیم: «در باب فضولی کسی حق ندارد اجازه را کاشف- به کشف حقیقی- بداند. و در صوم مستحاضه کسی حق ندارد بگوید: «با غسل شب آینده، روزه از حین وقوعش اتّصاف به صحت پیدا می‌کند» بلکه وقتی غسل آمد، روزه از همان هنگام متّصف به صحت می‌شود». پس ما باید به همان حرفهای خودمان برگردیم که اساس آنها اعتباری بودن مسائل در جمیع اقسام سه‌گانه بود. و این بهترین راه حل برای اشکال بود. نتیجه بحث در جهت اوّل، این شد که تقسیم مقدّمه به مقارنه و متقدّمه و متأخّره تقسیم صحیحی است.

جهت دوّم: پس از پذیرفتن صحّت تقسیم، آیا کدام یک از اقسام مقدّمه داخل در محلّ نزاع و کدام‌یک خارجند؟[۲۰۱]

در مباحث گذشته دانستیم که مرحوم آخوند برای پاسخ از اشکال انخرام قاعده عقلیه ناچار شد مواردی که در آنها توهّم انخرام قاعده عقلیه شده است را بر سه قسم تقسیم کند: مقدّمه تکلیف، مقدّمه وضع و مقدّمه مأمور به. این تقسیم در ارتباط با حلّ آن اشکال عقلی است، ولی آنچه به بحث مقدّمه واجب ارتباط دارد، خصوص مقدّمه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۲۹۹

مأمور به است. امّا مقدّمه تکلیف، همان مقدّمه وجوب است که در تقسیم سوّم گفتیم: «این قسم از محلّ نزاع خارج است. محلّ نزاع، مقدّمه واجب است نه مقدّمه وجوب». پس اگرچه ما اشکال عقلی مربوط به شرایط تکلیف را حل کردیم ولی این بدان معنا نیست که شرایط تکلیف داخل در محلّ نزاع مقدّمه واجب می‌باشند. مقدّمه واجب، مقدّمه وجود مأمور به یا مقدّمه صحت آن [۲۰۲] می‌باشد ولی مقدّمه تکلیف، ارتباطی به بحث ما ندارد. شرایط وضع نیز ارتباطی به بحث مقدّمه واجب ندارد. اجازه در باب فضولی به‌عنوان مقدّمه متأخّره است برای ملکیت از حین عقد و ما اگرچه اشکال آن را حل کردیم ولی این بدان معنا نیست که مقدّمه وضع داخل در محلّ نزاع مقدّمه واجب می‌باشد. در نتیجه از این اقسام سه‌گانه- که مرحوم آخوند مطرح کرد- فقط مقدّمه مأمور به داخل در محلّ نزاع است، خواه به‌صورت مقارن باشد یا متقدّم یا متأخّر. یعنی اگر کسی در باب مقدّمه واجب قائل به وجوب غیری مقدّمه شد- و به اصطلاح، ملازمه را پذیرفت- نزد چنین کسی فرقی نمی‌کند که این مقدّمه مأمور به، مقارن با مأمور به باشد یا متقدّم و یا متأخّر از آن باشد.[۲۰۳] کسی هم که ملازمه را انکار می‌کند، در هر سه قسم انکار می‌کند. نکته مهم: در کلام مرحوم نائینی ملاحظه کردیم که ایشان شرایط مأمور به را خارج از محلّ نزاع ولی شرایط تکلیف و شرایط وضع را- به اعتبار اینکه به موضوع حکم برگشت می‌کنند- داخل در محلّ نزاع دانست. باید توجه داشت که محلّ نزاع در کلام مرحوم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۰۰

نائینی غیر از محلّ نزاع در باب مقدّمه واجب است. محلّ نزاع در کلام مرحوم نائینی عبارت از این است که آیا شرط متأخّر ممتنع است یا نه؟ پس ما در اینجا دو محلّ نزاع داریم: ۱- آیا در باب اشکال شرط متأخّر، کدام مقدّمه داخل و کدام خارج است؟ ۲- در باب مقدّمه واجب، کدام مقدّمه داخل در محلّ نزاع و کدام مقدّمه خارج است؟ بنا بر مبنای مرحوم نائینی مسئله کاملًا برعکس می‌شود. یعنی آنچه در بحث مقدّمه واجب داخل در محلّ نزاع است، در کلام مرحوم نائینی خارج از محلّ نزاع می‌باشد. و آنچه در بحث مقدّمه واجب خارج از محلّ نزاع است، در کلام مرحوم نائینی داخل در محلّ نزاع می‌باشد. مقدّمه مأمور به خارج از محلّ نزاع در کلام مرحوم نائینی و داخل در محلّ نزاع در باب مقدّمه واجب است، برخلاف مقدّمه تکلیف و وضع، که در کلام مرحوم

نـائینی، داخـل در محـلّ نزاع و در بحث مقـدّمه واجب، خـارج از محلّ نزاع می‌باشـند، زیرا شـرایط تکلیف و شـرایط وضع، به‌عنوان مقـدّمه واجب نیستند، هرچنـد ما شـرایط را به موضوعات احکام ارجاع دهیم و قضـیه «إن اسـتطعتم یجب علیکم الحـج» را به قضـیه حقیقیه «المسـتطیع یجب علیه الحج» ارجاع دهیم. «المسـتطیع» به کسـی گفته می‌شود که اسـتطاعت برای او حاصل شده نه کسـی که تحصـیل اسـتطاعت برای او واجب باشد. «المسـتطیع یجب علیه الحج» مثل «المسافر یجب علیه القصر» است همان‌طور که برای انسان واجب نیست عنوان «المسـافر» را تحصـیل کنـد، واجب نیست عنوان «المسـتطیع» را تحصـیل کنـد. امّـا بنا بر مبنای ما که در نزاع اوّل ۲۰۴]، هر سه قسم شرایط- یعنی شرایط تکلیف، شرایط وضع و شرایط مأمور به- را داخل در محلّ نزاع دانستیم وقتی به نزاع در باب مقدّمه واجب می‌رسیم، فقط شرایط مأمور به را داخل در محلّ نزاع دانسته و شرایط تکلیف و وضع را خارج از محلّ نزاع می‌دانیم.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۰۱

تقسیمات واجب ۲۰۵]

اشاره

برای واجب تقسیماتی مطرح شده است که در ذیل به بحث و بررسی پیرامون آنها می‌پردازیم:

تقسیم اول: واجب مطلق و واجب مشروط

اشاره

در اینجـا سه عنوان مطرح است: واجب، مطلق، مشـروط. مراد از واجب، چیزی است که متعلّق وجوب باشـد و این بحثی نـدارد. ولی آیا اطلاق و اشتراط، در فقه و اصول معنای اصـطلاحی خاصی- غیر از معنای لغوی و عرفی- دارد؟ ظاهر این است که این دو عنوان به همان معنای لغوی و عرفی خودشان استعمال شده‌اند. ولی وقتی وصف برای «الواجب» قرار می گیرند، یک معنای خاص اصولی و فقهی پیـدا می کننـد. قبـل از تعریـف اصـطلاحی واجب مطلق و واجب مشـروط لاـزم است نوع تقابـل بین آن دو را مورد بحث قرار می‌دهیم:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۰۲

آیا تقابل بین اطلاق و اشتراط، کدام قسم از اقسام تقابل است؟

تقابـل بر چهـار قسم است: تقابـل ایجـاب و سـلب، تقابل تضاد، تقابل تناقض و تقابل متضایفین.[۲۰۶] تردیـدی نیست که تقابل بین اطلاق و اشتراط نمی‌توانـد تقابل ایجاب و سـلب و یا تقابل تناقض باشد، زیرا اطلاق و اشتراط، دو امر وجودی می‌باشـند و در تقابل تناقض و تقابل ایجاب و سـلب، بایـد یک طرفْ وجودی و یک طرفْ عـدمی باشد. و ظاهر این است که تقابل آنها، تقابل تضادّ هم نیست، چون امتنـاع اجتمـاع متضـادّین، به نحو اطلاـق است و پـای اضافه در میان نیست. در زمان واحـد نمی‌شود شـیء هم معروض

سواد باشد و هم معروض بیاض، درحالی‌که در باب اطلاق و اشتراط، مسئله به این صورت نیست، زیرا: اوّلًا: اگر این‌طور بود، ما باید واجب مطلق را انکار کنیم، چون هر تکلیفی مشروط به شرایط عامه- یعنی بلوغ، عقل، قدرت و علم- است و اگر بین اطلاق و اشتراط، تضادّ وجود داشته باشد، دیگر چیزی به‌عنوان واجب مطلق نخواهیم داشت و همه واجب‌ها واجب مشروط خواهند شد، درحالی‌که این گونه نیست. ثانیاً: ما بسیاری از واجبات را ملاحظه می‌کنیم که در زمان واحد، هم اتّصاف به اطلاق پیدا می‌کنند و هم اتّصاف به اشتراط، لذا اگر از ما سؤال کنند: «آیا نماز، واجب مطلق است یا واجب مشروط؟» ما نمی‌توانیم بگوییم: «واجبِ مطلق است»، همان‌طوری که نمی‌توانیم بگوییم: «واجبِ مشروط است» بلکه باید سؤال کنیم:

«صلاهٔ را در ارتباط با چه چیزی ملاحظه می‌کنید؟»، صلاهٔ در ارتباط با وقت، همانند حج نسبت به استطاعت، به‌عنوان واجب مشروط است. همان‌طور که قبل از تحقّق استطاعت، حجّ واجب نیست، قبل از دخول وقت هم صلات واجب نیست. امّا صلاهٔ با حفظ همین خصوصیت مشروط بودن، اگر در ارتباط با طهارت ملاحظه شود، به‌عنوان

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۰۳

واجب مطلق خواهد بود. پس صلاهٔ، در آنِ واحد، هم اتّصاف به واجب مطلق دارد و هم اتّصاف به واجب مشروط و مانعی از اجتماع اطلاق و اشتراط در زمان واحد نیست و این از خصوصیات متضایفین است. امّا در باب تضادّ اگر بخواهید اضافه را مطرح کنید، اضافه نمی‌تواند امتناع اجتماع را از میان بردارد. اضافه نمی‌تواند جسم را در آنِ واحد، هم معروض سواد قرار دهد و هم معروض بیاض، اگرچه علل آنها هم مختلف باشد، مثل اینکه دو نفر با هم نزاع داشته باشند و یکی بخواهد جسم را معروض سواد و دیگری بخواهد همین جسم را معروض بیاض قرار دهد. بالاخره یا یکی از این دو غلبه می‌کند و تنها یکی تحقّق پیدا می‌کند و یا هیچ‌کدام غلبه نمی‌کند و هیچ‌کدام تحقّق پیدا نمی‌کنند. امّا فرض این که هر دو موفق شوند و جسم در آنِ واحد هم معروض سواد و هم معروض بیاض شود ممتنع است. امّا در متضایفان مانعی ندارد.

صلاهٔ، در آنِ واحد، هم اتّصاف به اشتراط و هم اتّصاف به اطلاق دارد، همان‌طور که یک انسان ممکن است در آنِ واحد هم متّصف به ابوّت باشد و هم متّصف به بنوّت.

نسبت به فرزندش، عنوان اب را دارد و نسبت به پدرش عنوان ابن را. در نتیجه تقابل بین اطلاق و اشتراط، تقابل تضایف است.

تعریف واجب مطلق و واجب مشروط

اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: برای واجب مطلق و واجب مشروط، تعریفات متعدّدی شده است که این تعریفات، نه تعریف به حدّ است و نه تعریف به رسم و عنوان جامعیت و مانعیت در آنها مطرح نیست، لذا اشکالاتی که در ارتباط با جامعیت و مانعیت این تعاریف مطرح شده، غیر قابل قبول است. بلکه هدف از این تعاریف، تعاریف شرح‌الاسمی (/ تعریف لفظی)[۲۰۷] است و مقصود این است که این تعاریف، در مقام

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۰۴

بیان ماهیت شیء معرَّف نیستند بلکه می‌خواهند معنای اجمالی آن را مطرح کنند.[۲۰۸] امّا خود ایشان این تعاریف را مطرح نمی‌کنند.

۱- تعریف مشهور

مشـهور می‌گوینـد: «الواجب المطلق، مـا لاـ یتوقّف وجوبه علی مـا یتوقّف علیه وجوده. و الواجب المشـروط ما یتوقّف وجوبه علی ما یتوقّف علیه وجوده».[۲۰۹] یعنی واجب مطلق، چیزی است که وجوبش متوقف نیست برآن چیزی که وجودش متوقف برآن است. و واجب مشـروط، چیزی است که وجـوبش متوقّـف بر همـان چیزی است که وجودش متوقف برآن است.: ظـاهر تعریف مشـهور این است که گویا قائل به تضادّ بین اطلاق و اشتراط می‌باشـند، در حالی که ما در بحث گذشته گفتیم: «اصولًا مطلق و مشروط را با قطع نظر از مضاف الیه آن نمی‌توان بیان کرد. اگر از ما سؤال کننـد: «صـلاهٔ، واجب مطلق است یا واجب مشـروط؟» باید ببینیم آیا صـلاهٔ در ارتباط با چه چیزی ملاحظه شده است؟ اگر در ارتباط با وقت باشد واجب مشروط و اگر در ارتباط با طهارت باشد واجب مطلق خواهـد بود. بنابراین بایـد مضاف الیه آن را ملاحظه کنیم و به‌لحاظ آن جواب بـدهیم و هیـچ مانعی نـدارد که شـیء واحـد، در آنِ واحد، هم واجب مطلق باشد و هم واجب مشروط، همان‌طور که در مورد ابوّت و بنوّت این‌گونه است». امّا ظاهر تعریف مشهور این است که آنان با مسأله اطلاق و اشتراط برخورد تضادّ کرده‌اند. از واجب مطلق هیچ جا تعبیر به واجب مشـروط نمی‌کنند و از واجب مشروط هم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۰۵

هیـچ جـا تعبیر به واجب مطلـق نمی‌کننـد. درحقیقت می‌خواهنـد بگوینـد: واجبی که وجـوبش متوقّف باشـد بر چیزی که وجودش متوقّف برآن است، واجب مشروط و واجبی که وجوبش متوقّف نباشد بر چیزی که وجودش متوقّف برآن است، واجب مطلق نامیده می‌شود. لذا اگر از مشهور سؤال شود که آیا صلاهٔ واجب مطلق است یا واجب مشروط؟

نمی‌توانند جواب بدهند، چون اگر صـلاهٔ نسبت به طهارت ملاحظه شود، وجوبش متوقّف بر چیزی نیست که وجودش متوقّف برآن است. وجود صـلاهٔ متوقّف بر طهارت است ولی وجوبش متوقّف بر طهارت نیست. امّا همین صلاهٔ را اگر در ارتباط با وقت ملاحظه کنیم، وجوبش متوقّف بر چیزی است که وجودش متوقّف برآن است. هم وجوبش متوقّف بر وقت است و هم وجودش.

۲- تعریف صاحب فصول رحمه الله

صاحب فصول رحمه الله می‌فرمایـد: واجب مطلق، واجبی است که وجوبش بر هیـچ شـرطی غیر از شـرایط چهارگانه تکلیف متوقّف نباشد و واجب مشروط واجبی است که وجوبش علاوه بر شرایط چهارگانه تکلیف، متوقّف بر شرایط دیگری هم باشد. اگرچه یک شرط هم به‌عنوان شرط پنجم در وجوب آن مدخلیت داشته باشد. مثل حجّ که وجوبش علاوه بر شرایط چهارگانه تکلیف متوقّف بر استطاعت هم می‌باشد.[۲۱۰] رحمه الله: اوّلًا: ظـاهر تعریف ایشان هم این است که تقابل بین مطلق و مشـروط، تقابل تضادّ است. در نـتیجه اگر چیزی واجبِ مطلـق شـد دیگر نمی‌توانـد واجبِ مشـروط باشـد و اگر واجبِ مشـروط شـد نمی‌توانـد واجبِ مطلق باشـد. درحالی‌که بنا بر تحقیق ما، تقابل بین

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۰۶

اطلاـق و اشتراط تقابـل تضـایف است و در آنِ واحـد می‌توان واجبی را هم مطلق و هم مشـروط نامیـد. ثانیاً: ظاهراً در بین واجبات، واجبی نداشـته باشـیم که وجوبش فقـط بر شـرایط چهارگانه تکلیف متوقّف بوده و بر چیز دیگری توقّف نداشـته باشـد. مثلًا وجوب صلاـهٔ، غیر از شـرایط چهارگـانه بر وقت هم توقّف دارد. وجوب روزه، غیر از شـرایط چهارگـانه بر ماه رمضان و زمان خاص توقف دارد. وجوب حجّ، غیر از شـرایط چهارگانه بر اسـتطاعت هم توقّف دارد. وجوب زکاهٔ، غیر از شرایط چهارگانه بر نصاب هم توقّف دارد. نتیجه بحث در مورد تعاریف واجب مطلق و مشروط از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که اساس این تعاریف باطل است، زیرا

در این تعاریف، تقابل بین مطلق و مشروط به‌صورت تقابل تضادّ مطرح شده است درحالی‌که واقعیت مسئله به‌صورت تضایف است و اگر تضایف شد ما باید یکایک مضاف‌الیه‌ها را ملاحظه کنیم و هر مضاف‌الیهی که شرطیت برای وجوب دارد، واجب را نسبت به آن مشروط بدانیم و هر مضاف‌الیهی که شرطیت برای وجوب ندارد، واجب را نسبت به آن مطلق بدانیم، در نتیجه همه واجبات هم اتّصاف به اطلاق دارد و هم اتّصاف به مشروط و شاید ما واجبی نداشته باشیم که نسبت به تمامی مضاف‌الیه‌ها، مطلقِ محض و یا مشروطِ محض باشد.

آیا قید در قضایای تعلیقیه، مربوط به هیئت است یا مربوط به مادّه؟

بحث در این است که در قضایای تعلیقیه‌ای که مشتمل بر شرط و جزاست و جزاء آن‌هم مشتمل بر مادّه و هیئت است، آیا شرط به‌عنوان قید برای هیئت است یا قید برای مادّه؟ مثلًا در قضیه «إن جاءك زیدٌ فأكرمه» آیا «مجیء زید» قید برای هیئت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۰۷

«أكرم» است یا برای مادّه آن؟ هیئت «أكرم»، بر ماهیت وجوب و همان بعث و تحریک اعتباری دلالت می‌کند. مادّه «أكرم» هم عبارت از اکرام است. مشهور معتقدند: «مجیء زید» قید برای هیئت أكرم است».[۲۱۱] شیخ انصاری رحمه الله معتقد است: «مجیء زید» قید برای مادّه أكرم است.[۲۱۲] ایشان می‌گوید: همان‌طور که متعلّق وجوب، اکرامِ مضاف به زید است، به‌طوری که اگر به‌جای زید شخص دیگری را اکرام کنید، مأمور به در خارج تحقّق پیدا نکرده است، قیدِ دیگری هم در کار است و آن مسأله مجیء زید است به‌گونه‌ای که اگر شما زید را در خیابان مشاهده کردید و او را اکرام کردید، مأمور به در خارج تحقّق پیدا نکرده است. به عبارت دیگر: بنا بر نظر مشهور، مجیء زید قید برای وجوب و بنا بر نظر شیخ انصاری رحمه الله قید برای واجب است. بنا بر نظر مشهور، تا وقتی مجیء زید در خارج تحقّق پیدا نکند، حکم مولا فعلیت پیدا نمی‌کند، همان‌طور که در مثل «إذا زالت الشمس فصلّ صلاتین» نیز زوال شمس شرطیت برای اصل وجوب نماز ظهرین دارد و تا وقتی که زوال شمس تحقّق پیدا نکند، حکم به وجوب نماز ظهرین فعلیت پیدا نمی‌کند. اگرچه انشاء مولا تحقّق پیدا کرده است. امّا بنا بر نظر شیخ انصاری رحمه الله، همان موقعی که مولا می‌گوید: «إن جاءك زید فأكرمه»، وجوب اکرام فعلیت پیدا کرده است ولی واجبْ مقیّد است. وجوبْ مطلق است و هیچ قیدی ندارد و حالت انتظاری نسبت به فعلیت آن وجود ندارد امّا واجب- یعنی اکرام- مقیّد به دو قید است.

اختلاف میان شیخ انصاری رحمه الله و مشهور

اشاره

به‌حسب ظاهر، اختلاف میان شیخ انصاری رحمه الله و مشهور در مقام اثبات- یعنی در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۰۸

مقام مفاد لفظ و مفاد جمله شرطیه- است، ولی لازم است ما ابتدا بحثی در ارتباط با مقام ثبوت داشته باشیم و ببینیم آیا در مقام ثبوت، قید به هیئت ارتباط دارد یا به مادّه؟

خصوصاً که بعضی از ادلّه‌ای که در اینجا ذکر شده، مربوط به مقام ثبوت است. از جمله آثار این بحث این است که اگر ما در مقام ثبوت به این نتیجه رسیدیم که همه قیود مربوط به مادّه است، مقام اثبات هم به‌همین‌صورت خواهد بود و اگر به‌حسب ظاهر لفظ هم مغایرت وجود داشته باشد، باید در ظاهر لفظ تصرّف کرده و مغایرت را برطرف کنیم. همان‌طور که اگر همه قیود به‌حسب مقام

ثبوت مربوط به هیئت باشند، در مقام اثبات هم همین‌طور خواهد بود و اگر لفظ، ظهور در ارتباط به مادّه داشته باشد باید در ظاهر لفظ تصرّف کرده و مغایرت را برطرف کنیم، چون بین مقام ثبوت و مقام اثبات نمی‌تواند مغایرتی وجود داشته باشد. امّا اگر در مقام ثبوت به این نتیجه رسیدیم که بعضی از قیود، ارتباط به مادّه و بعضی ارتباط به هیئت دارند، اینجا اگر ما در مقام اثبات با یک قضیه شرطیه اثباتی برخورد کردیم، باید ببینیم آیا ظاهر این قضیه شرطیه- به‌حسب مقام اثبات- این است که قید مربوط به مادّه باشد یا مربوط به هیئت؟ درحقیقت، نزاع در مقام اثبات، وقتی مطرح است که ما در مقام ثبوت، دو نوع قید داشته باشیم، بعضی مربوط به مادّه و بعضی مربوط به هیئت باشند. لذا ما باید مقام ثبوت را مورد بررسی قرار دهیم تا بتوانیم تکلیف مقام اثبات را روشن کنیم.

مرحله اوّل: مقام ثبوت

اشاره

مقدّمه: می‌دانیم که اوامری که از ناحیه مولا نسبت به عبد صادر می‌شود، درحقیقت تسبیبی است از ناحیه مولا به اینکه مطلوب مولا در خارج توسط عبد تحقّق پیدا کند و این امر، درحقیقت جانشین اراده فاعل است. بعضی از کارها که انسان می‌خواهد در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۰۹

خارج انجام دهد، دو راه برای انجام آنها وجود دارد: یکی اینکه خودش آن عمل را اراده کرده و با توجه به مبادی اراده، آن عمل را مباشرتاً انجام دهد. دیگر اینکه فرزند یا عبدِ خود را مأمور برای انجام آن کار بنماید تا به دست آنان این عمل در خارج تحقّق پیدا کند. بنابراین امر آمر جانشین اراده فاعل است ولی تحقّق مطلوب فاعل به دنبال اراده او، مباشرتاً می‌باشد امّا به دنبال امر به مأمور، با طریقیت مأمور- و به‌عبارت دیگر:

با تسبیب مأمور- می‌باشد. اختلاف این دو فقط در مباشرت و تسبیب است و در مراحل دیگر فرقی میان این دو نیست. پس از بیان مقدّمه فوق می‌گوییم: از بررسی موارد اراده فاعلی درمی‌یابیم که این موارد مختلف است گاهی از اوقات اراده‌ای که از انسان تحقّق پیدا می‌کند،[۲۱۳] به‌صورت مطلق، به مراد تعلّق گرفته است و هیچ قیدی- نه در ارتباط با اراده و نه در ارتباط با مراد- مطرح نیست. مثلًا انسانی که از شدّت تشنگی یا گرسنگی در شرف هلاکت است، اراده‌ای که نسبت به شرب ماء یا اکل طعام می‌کند، هیچ قید و شرطی ندارد بلکه فقط برای حفظ جان اوست. خواه رفع تشنگی با آب سرد باشد یا آب گرم، در ظرف بلوری باشد یا ظرف دیگر و یا در دست باشد. و یا در مورد طعام برای او فرقی نمی‌کند که چه طعامی و در چه ظرفی و با چه شرایطی باشد. ولی گاهی از اوقات اراده انسان به‌صورت مقیّد به مراد تعلّق می‌گیرد، مثل اینکه تشنگی یا گرسنگی او به حدّی نیست که مشرف به هلاکت باشد. آب می‌طلبد امّا آب سرد در ظرف بلوری تمیز. به‌طوری که اگر آب گرم در اختیار او قرار داده شود و یا آب سرد در ظرف نامناسب باشد، می‌گوید: تشنگی را تحمل می‌کنم ولی چنین آبی را نمی‌آشامم. آیا این قید به اراده ارتباط دارد یا به مراد؟[۲۱۴]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۱۰

یکی از مبادی اراده، عبارت از «تصوّر» است و تصوّر مربوط به مراد- مثلًا شرب ماء- است نه مربوط به اراده. مقدّمه دیگر آن «تصدیق به فایده» است که مقصود از آن «تصدیق به فایده مراد» است. حال آیا مرادی که این شخص، تصدیق به فایده آن کرده چیست؟ آیا مراد او مطلق شرب ماء بوده یا مراد او شرب ماء مقیّد به خصوصیات بوده است؟ روشن است که او تصدیق به فایده مطلق شرب ماء نکرده بلکه تصدیق به فایده شرب ماء با خصوصیات و قیودی نموده است، لذا اگر از او سؤال کنیم: «آیا شما تصدیق به فایده شرب آب متعفّن هم دارید؟» پاسخ او منفی است. وقتی در مرحله تصوّر و مرحله تصدیق به فایده، قیود در ارتباط با

مراد بود، در مرحله عزم و جزم و اراده هم مربوط به مراد خواهـد بود. و نمی‌توان گفت: «قیود در مراحل قبل از اراده مربوط به مراد و در مرحله اراده مربوط به اراده است». وقتی قیود در مرحله قبل از اراده، مربوط به مراد شـد و اراده هم- که عبارت از شوقی است که فاعل مریـد را به جانب مراد تحریك می‌کنـد- هیـچ‌گونه قیـدی در آن نبود نتیجه این می‌شود که اراده می‌آیـد و فاعل مریـد را تحریـك می‌کنـد به‌جـانب مراد بـا آن خصوصـیاتی کـه در مـورد مراد مطرح اسـت. یعنی ایـن انسـان برای تهیـه آبی کـه دارای آن خصوصـیات است حرکت می‌کنـد. امّـا گـاهی ملاـحظه می‌کنیم قیودی در کار است ولی این قیود ارتباطی به مراد نـدارد بلکه مرادْ مطلق است لکن موانعی نگذاشته است که اراده بتوانـد به نحو مطلق به این مراد تعلّق بگیرد. مثلًا گاهی انسان دشـمنی دارد که هیچ میلی به ملاقات او نـدارد، ولی وقتی آن دشـمن به منزل انسان می‌آیـد انسان ناچار است او را اکرام کند لذا اراده می‌کند او را اکرام کنـد. اینجا ارادهْ مقیّـد ولی مرادْ مطلق است. اراده اکرام عـدو، مقیّـد به آمـدن عـدو است درحالی‌که هیـچ میل ندارد که این شـرط حاصل شود و چه‌بسا اگر اطلاعی نسبت به آن داشته و قدرت داشته باشد، از حصول آن شرط ممانعت به‌عمل می‌آورد.

امّا اگر شرط حاصل شد، اراده انسان به اکرام او تعلّق می‌گیرد، اگر این قید در مراد نقش داشت مانند فرض دوّم می‌شد، یعنی انسان زمینه را فراهم می‌کرد که دشمن به خانه او

بیاید چون اراده او به یک مراد مقیّد تعلّق گرفته و اراده عبارت از شوق مؤکّدی است که فاعل مرید را به‌جانب مراد- با خصوصیات آن- تحریـک می‌کنـد. یعنی همـان‌طور کـه فاعلِ مریـد را به‌سوی تحصـیل ذات مراد تحریـک می‌کنـد، او را به‌سوی تحصـیل خصوصـیات مراد هم تحریك می‌کنـد. در اینجا هم اگر خصوصـیتِ آمدنِ دشـمن به منزل انسان به‌عنوان قید برای اکرام باشد، باید این خصوصـیت را هم تحصـیل کند. باید شوق مؤکّدی که او را به‌جانب اصل اکرام تحریك می‌کند، او را به‌سوی قید هم تحریک کند درحالی‌که این شـخص تمایلی به حصول این قید ندارد. و یا مثلًا گاهی مریضـی که خود را در آسـتانه مرگ می‌بیند به پزشک مراجعه کرده و می‌گویـد: «اگر می‌تـوانی مرا نجـات بـده». کسـی که می‌خواهـد نجـات پیـدا کنـد، مرادش مطلق است. چیزی را که تصـدیق به فایده آن کرده، مطلق نجات از مرگ است، او می‌خواهد به هر وسـیله‌ای باشد از مرگ نجات پیدا کند، ولی می‌بیند این مراد اگر بخواهـد در خارج تحقّق پیدا کند، به‌صورت اطلاق نمی‌تواند محقّق شود، چون هر طبیبی قادر به نجات او نیست، لذا اراده او مقیّـد می‌شـود و می‌گویـد: «اگر می‌تـوانی ...» یعنی من اراده‌ام متعلّق شـده به نجـات اگر می‌تـوانی. پس این «اگر» ربطی به مراد ندارد.

امّا چون در اینجا مانعی وجود دارد[۲۱۵] و نمی‌گذارد اراده به‌صورت مطلق به مراد تعلّق بگیرد، مسأله تقیید مطرح می‌شود. خلاصه کلام این که قیودی که به‌حسب مقام ثبوت وجود دارند بر دو قسـمند: ۱- بعضـی از قیود به مادّه و مراد مربوطند. ۲- بعضی از قیود به هیئت مربوطنـد. توضیـح این مطلب از راه تطبیق هیئت و مـادّه بر اراده و مراد بود. گفتیم: امر، جانشین اراده فاعـل است. در افعال مباشری، فاعل به اراده خودش متوصّل به تحقّق مراد می‌شود. امّا در افعال تسبیبی به‌وسیله امر متوصّل به این معنا می‌شود. همان‌طور

که در اراده فاعـل، بعضـی از قیود مربوط به مراد و بعضـی مربوط به اصـل تحقّق اراده‌انـد، در بـاب امر و مأمور به هم- که جانشـین اراده فاعل و مراد هسـتند- بعضـی از قیود مربوط به هیئت و بعضی مربوط به مادّه‌اند. ما همان‌طور که تنوّع در قیود را اثبات کردیم، ضابطه آن را هم مشخص کردیم، که کدام قید به مادّه و کدام قید به هیئت ارتباط دارد.

قیـودی که در اراده و مراد، مربـوط به اراده می‌شونـد، در مقـام تعلّـق امر هم مربوط به امر خواهنـد بود و قیودی که در اراده فـاعلی مربوط به مراد باشند، در مقام تعلّق امر هم به مادّه مربوط می‌شوند.

کلام محقّق عراقی رحمه الله:

ایشان مسأله تنوّع قیود را پذیرفته‌انـد ولی ضابطه را به‌گونه دیگری مطرح کرده‌اند که مورد مناقشه است. می‌فرماید: قیود و شـرایطی که ما در شـریعت با آنها برخورد می‌کنیم، با هم فرق دارند. بعضی از آنها «شرط تکلیف» و بعضی «شرط مکلّف به» نامیده می‌شود. مثلًا در باب نماز، ما ملاحظه می‌کنیم که نماز هم ارتباط با وقت دارد و هم ارتباط با طهارت و ستر و استقبال قبله و ... همه این‌ها در این جهت مشترکند که نماز بدون رعایت آنها باطل است. ولی در مقام تعبیر، از وقت به‌عنوان شرط تکلیف یا شرط وجوب یا شرط حکم و از ستر و طهارت و اسـتقبال به‌عنوان شرط مأمور به یا شرط صلاهٔ و یا شرط مکلّف به تعبیر می‌کنند. آیا ملاک در این زمینه چیست؟ ایشان می‌فرماید: نقش شرایط در ارتباط با صلاهٔ مأمور بها به دو صورت است: ۱- گاهی نقش شرط این است که مصلحت را به‌سوی مأمور به می‌آورد، یعنی مأمور به با قطع‌نظر از این شـرط، هیچ مصـلحتی ندارد و گویا بین مأمور به و مصـلحت، فاصـله‌ای وجـود دارد و نقش شـرط این است که این فاصـله را برمی‌دارد، مثلًا بین صـلاهٔ و معراجیت فاصـله وجود دارد و شـرط می‌آیـد این فاصله را برداشته و صلاهٔ را واجد مصلحت می‌کند به‌طوری که اگر این شرط وجود نداشت، مأمور به ما فاقد آن مصلحتی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۱۳

است که اقتضـای تکلیف و ایجـاب می‌کرده است. مـا این قسم از شـرط را «شـرط تکلیف» می‌نـامیم، مثل وقت در ارتباط با صـلاهٔ، نقش وقت آن‌قـدر مهم است که اگر وقت نمـاز فرا نرسیـده باشـد، این صـلاهٔ مصـلحتی نـدارد. به‌نظر ما این قسـمت از کلام مرحوم عراقی درست است، شاهـدش این است که در مقـام تزاحم بین وقت و سـایر شـرایط، همه شـرایط محکـوم وقت می‌باشـند. مثلًا اگر کسی واجد الماء نیست باید تیمم کند، اگر قدرت بر قیام ندارد، باید نشسته نماز بخواند، اگر قدرت بر جلوس ندارد، باید به‌صورت خوابیـده نماز بخوانـد و حتی اگر در حال غرق شـدن است بایـد نماز را با کیفیت خاص خود بخوانـد، این‌ها همه برای رعایت وقت است و الّا اگر مسـأله وقت و اهمیت آن نبود، امر دایر بود بین اینکه انسـان در وقت نماز با تیمم بخوانـد یا در خارج از وقت نماز با وضو بخوانـد، چرا انتقال به تیمم پیـدا کند؟ و یا در صورت دوران امر بین خواندن نماز نشسـته در وقت و نماز ایسـتاده در خارج از وقت، چرا لازم است نماز نشسته در وقت بخواند؟ و ... همه این‌ها به خاطر اهمیت وقت است. مرحوم عراقی می‌فرماید: اهمیت وقت از این جهت است که در واقع وقت است که مصـلحت را برای نمـاز می‌آورد. لـذا از وقت به «شـرط تکلیف» و یـا «قیـد هیئت» تعبیر می‌کنیم. ۲- گاهی شـرایط در اصل آوردن مصـلحت برای مأمور به نقشـی ندارنـد و گویا مأمور به بدون آنها- مثلًا در عالم انشاء و قبل از مرحله فعلیت- هم مصـلحت دارد ولی این شـرایط در فعلیت پیـدا کردن مصـلحت و تحقّق آن در خارج نقش دارند. مثلًا علم یکی از شـرایطی است که در اصل حکم انشائی نقش نـدارد و برای خداوند در هر واقعه‌ای حکمی وجود دارد که عالم و جاهل در آن مشترکنـد. امّا اگر این احکام بخواهـد در خارج فعلیت پیـدا کنـد، بایـد علم به آنها داشـته باشـیم. این قسم از شـرایط را شـرایط مکلّف به (/ شـرایط مأمور به) و یا شـرایط مادّه می‌نامیم. طهارت، ستر، اسـتقبال قبله در ارتباط با نماز یک چنین نقشـی دارند. یعنی طهارت نقشی در اصل مصلحت ندارد ولی در پیاده شدن و فعلیت مصلحت نقش دارد. مثال عرفی این قسم از شرایط این

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۱۴

است که گـاهی مریض به دکتر مراجعه می‌کنـد، دکتر به او می‌گویـد: «تو بایـد برای درمـان بیماریت مسـهل تناول کنی ولی قبل از خوردن مسهل باید مقداری منضّج تناول کنی».

در اینجـا دو عنوان مطرح است: یکی بیماری که علاجش شـرب مسـهل است، دیگری منضّـج که قبل از خوردن مسـهل بایـد تناول شود. ارتباطی که بیماری با خوردن مسهل دارد این است که بیماری، به‌وجود آورنده مصلحت برای تناول مسهل است، به‌طوری که اگر بیماری وجود نداشته باشد، تناول مسهل نه تنها مصلحت ندارد بلکه چه‌بسا دارای ضرر هم باشد. امّا ارتباطی که منضّج با مسهل

دارد این است که منضّج در فعلیت مصلحت تناول مسهل دخالت دارد. لذا تعلیق در مورد تناول مسهل، در ارتباط با اصل مرض درست است ولی در ارتباط با تناول منضّج درست نیست. پزشک می‌تواند بگوید: «اگر فلان بیماری را پیدا کردی، مسهل تناول کن» ولی نمی‌تواند بیماری را کنار گذاشته و بگوید: «اگر منضّج تناول کردی به دنبال آن مسهل تناول کن». منضّج، به‌وجود آورنده مصلحت برای تناول مسهل نیست بلکه بیماری است که مصلحت تناول مسهل را به‌وجود می‌آورد، به‌همین‌جهت پزشک می‌گوید: «اگر فلان بیماری را پیدا کردی مسهل تناول کن ولی قبل از تناول مسهل، باید منضّج تناول کنی». ارتباط این دو، ارتباط مقدّمه و ذی المقدّمه و ارتباط فعلیت مصلحت با وجود شرب منضّج است. نه اینکه ارتباط تعلیقی و شرطی باشد. در باب شرعیات هم همین‌طور است. روایات مسأله وقت را به‌صورت قضیه شرطیه مطرح می‌کنند، مثل «إذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاتان»، [۲۱۶] امّا جایی نداریم که طهارت یا استقبال یا ستر و امثال آن را به‌صورت قضیه شرطیه مطرح کرده و مثلًا بگویند: «إذا طَهُرْتَ ثوبَک یجب علیک الصلاة» یا «إذا سترتَ عورتک یجب علیک الصلاة» یا «إذا استقبلتَ القبلةَ یجب علیک الصلاة» و ... یا مثلًا در باب حج وقتی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۱۵

مسأله استطاعت مطرح می‌شود می‌فرماید: «إذا استطعتَ یجب علیک الحج»، معنای این قضیه تعلیقیه این است که در باب حج، استطاعت به وجود آورنده مصلحت ملزمه است، به‌طوری که اگر استطاعت نباشد، مصلحت ملزمه‌ای در باب حج وجود ندارد. اگر کسی بدون استطاعت صد بار هم به حج برود، حجّة الإسلام از او تحقّق پیدا نخواهد کرد، زیرا حجّة الإسلام مشروط به استطاعت است. امّا سایر شرایط در باب حجّ این‌گونه نیست. تحصیل گذرنامه، گرفتن بلیط هواپیما و امثال آن در مورد حج به‌صورت قضیه شرطیه ذکر نمی‌شود. خلاصه کلام محقّق عراقی رحمه الله این شد که آن قیودی که گویا در عالم انشاء به‌وجود آورنده مصلحت ملزمه برای مأمور به می‌باشند، قیود هیئت یا شرایط تکلیف نامیده می‌شوند، امّا قیودی که نقش آنها در مقام فعلیت و پیاده شدن مصلحت در خارج است قیود مادّه و شرایط مکلّف به نامیده می‌شوند.[۲۱۷]: این قسمت از کلام مرحوم عراقی که فرمود: «قیود به‌حسب واقع یکنواخت نبوده و متنوع است» قابل قبول می‌باشد امّا آنچه ایشان در ارتباط با ضابطه قیود مربوط به هیئت و قیود مربوط به مادّه مطرح کردند مورد مناقشه امام خمینی رحمه الله قرار گرفته است. امام خمینی رحمه الله سه اشکال بر مرحوم عراقی وارد کرده که دو اشکال اوّل در ارتباط با شرایط وجوب و اشکال سوّم در ارتباط با شرایط واجب است: اشکال اوّل: فرض می‌کنیم استطاعت- که به قول شما (مرحوم عراقی) در اصل آوردن مصلحت برای حج نقش دارد و در حج بدون استطاعت هیچ‌گونه مصلحت ملزمه‌ای وجود ندارد- شرط وجوب باشد ولی ما از شما (مرحوم عراقی) سؤال می‌کنیم:

آیا محال است که قیدی در آوردن مصلحت نقش داشته باشد ولی درعین‌حال قید

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۱۶

مأمور به هم باشد؟ توضیح: یکی از تفاوت‌های مهم بین قید هیئت و قید مادّه این بود که قید هیئت- که از آن به مقدّمه وجوب تعبیر می‌کردیم- لزوم تحصیل ندارد. تحصیل استطاعت بر کسی واجب نیست بلکه اگر استطاعتی برای او حاصل شود، حج برای او واجب است.

امّا اگر چیزی قید برای مأمور به شد- مثل طهارت و ستر و استقبال و ...- تحصیلش واجب است و حتی اگر لزوم شرعی مقدّمه هم مورد انکار قرار گیرد، لزوم عقلی آن جای تردید نیست. امام خمینی رحمه الله گویا می‌فرماید: آیا به‌نظر شما (مرحوم عراقی) ممتنع است قیدی در ایجاد مصلحت نقش داشته باشد ولی درعین‌حال لازم التحصیل هم باشد؟ یعنی مثلًا مولا به‌جای اینکه بگوید: «إن استطعت یجب علیک الحجّ» بگوید:

«حجِّ مستطیعاً»، در این صورت استطاعت قید برای حج قرار گرفته و مانند طهارت در «صلّ متطهّراً» شده و تحصیل آن لازم می‌شود،

بـا اینکه اسـتطاعت، در آوردن مصـلحت نقش دارد. اگر چنین چیزی ممکن شـد، ضابطه شـما (مرحوم عراقی) از بین می‌رود.[۲۱۸] دفـاع از مرحـوم عراقی: اشـکال حضـرت امـام خمینی رحمـه الله به مرحـوم عراقی درصـورتی وارد است که مرحـوم عراقی بخـواهد بگویـد: «نفس اسـتطاعت، بـدون هیـچ خصوصـیت دیگری، مصـلحت ملزمه را برای حـج می‌آورد» در این صورت به ایشان اشـکال می‌شود که: اگر نفس اسـتطاعت، آورنـده مصـلحت است، چه مانعی دارد که همین اسـتطاعت، قید مأمور به هم بوده و تحصـیل آن لازم باشـد؟ امّـا اگر مرحـوم عراقی بخواهـد بگویـد: «آن اسـتطاعتی به‌وجود آورنـده مصـلحت ملزمه برای حـج است که خودبخود حاصل شده باشد»، در این صورت جایی برای اشکال باقی نمی‌ماند، چون استطاعتی که تحصیل آن لازم نباشد، نمی‌تواند به‌عنوان

قیـد مأمور به قرار گیرد. چیزی که قید مأمور به باشد، تحصـیل آن‌هم لازم است، هرچند به لابدّیت عقلیه. اشـکال دوّم: گاهی مأمور به فی نفسه دارای یک مصـلحت ملزمه کامله لازمـهٔ الاستیفاء است و هیـچ قیـد و شـرطی هم نـدارد ولی مولا وقتی می‌خواهـد امر را متوجه این مأمور به بنمایـد، در ناحیه امر به مانعی برخورد می‌کنـد که این مانع اضافه به امر و تکلیف دارد و هیـچ ارتباطی با مکلّف به ندارد، لذا وجوب را معلّق بر شرط می‌کند درحالی‌که این شرط هیچ نقشی در اصل وجود مصلحت برای مأمور به ندارد. مثلًا اگر فرزند مولا در حال غرق شدن باشد و مولا قادر به نجات دادن او نیست و نمی‌داند که آیا عبد قادر بر نجات او هست یا نه؟ در اینجا مولا ناچار می‌شود به‌صورت یک قضـیه تعلیقیه به عبـد بگوید: «اگر قدرت بر نجات فرزند من داری، او را نجات بده». روشن اسـت که در اینجا نجات فرزند مولا، دارای مصلحت کامله‌ای است که مولا استیفای آن را لازم می‌داند و قدرت عبد هیچ‌گونه دخالتی در ایجـاد این مصـلحت نـدارد. ولی مولا ملاحظه می‌کنـد که شایـد عبـد قادر بر نجات فرزنـد او نباشـد لـذا خطاب را به‌صورت تعلیقی مطرح می‌کنـد. این قدرت، شـرط وجوب انقاذ فرزند مولا توسط عبد است و بنا بر ضابطه مرحوم عراقی، شـرط وجوبْ چیزی اسـت که به‌وجود آورنـده مصـلحت باشـد، درحالی‌که قدرت عبد در اینجا به‌وجود آورنده مصـلحت نیست، زیرا اگر عبد هم قادر نباشد، نجات فرزند مولا مشتمل بر مصلحت است.[۲۱۹] دفـاع از مرحوم عراقی: هرچنـد این فرمایش امام خمینی رحمه الله فرمایش متین و جالبی است ولی درعین‌حال می‌توان آن را مورد مناقشه قرار داده و گفت: در اینجا دو مسئله وجود دارد: یکی نجات فرزنـد مولا از غرق شـدن بـا قطع‌نظر از هر اضافه است و دیگری نجات فرزنـد مولا از غرق شـدن توسط عبـد است. ممکن است گفته شود: نجات فرزند

مولا با قطع‌نظر از هر اضافه، فی نفسه دارای مصـلحت است و قدرت عبد هیچ‌گونه دخالتی در آن ندارد، به خلاف نجات منسوب به عبـد که قـدرت عبـد در آن دخالت دارد. اشـکال سوّم: سوّمین اشـکالی که امام خمینی رحمه الله بر مرحوم عراقی وارد کرده‌اند در ارتباط با شـرایط واجب- مثل ستر و طهارت و ...- می‌باشد. امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: این کلام مرحوم عراقی با ذوق متشرعه منافات دارد.

متشـرعه‌ای که «لا صـلاهٔ إلّا بطهور» را دیده و شـنیده است، چگونه این حرف را می‌پذیرد که «مصـلحت معراجیت و قربانیت و امثال آن در صلاهٔ بدون طهارت و ستر و استقبال هم وجود دارد ولی اگر این مصلحت بخواهد در خارج پیاده شود و فعلیت پیدا کند باید طهارت و ستر و اسـتقبال وجود داشـته باشد»؟ این مطلب از ذهن متشـرعه بعید است. آنچه در ذهن متشرعه است این است که صلاهٔ بـدون طهارت نه تنها در خارج فایـده‌ای نـدارد بلکه در واقع و در مقام انشاء فایـده‌ای برای آن مترتّب نشده است.[۲۲۰] نتیجه بحث در ارتباط با مقام ثبوت از آنچه گفته شد معلوم گردید که ضابطه شرط هیئت و شرط مادّه، همان چیزی است که ما مطرح کردیم و آن این است که به‌جای امر آمر، اراده فاعل را بگـذاریم، بنابراین هر چیزی که به اراده ارتباط دارد و قیدیت برای اراده دارد، شـرط هیئت (/ شـرط وجوب) و هر چیزی که ارتبـاط به مراد پیـدا می‌کنـد و در تصـدیق به فایـده مراد دخـالت دارد، شـرط مادّه (/ شـرط

واجب) می‌باشد. و کلام مرحوم عراقی در این زمینه مورد قبول نمی‌باشد. حال که به اینجا رسیدیم به اصل بحث برمی گردیم: بحث در این بود که آیا در مقام ثبوت، همه قیود به هیئت برمی گردند یا مربوط به

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۱۹

مـادّه می‌باشـند یـا اینکه قیود دارای تنوّعنـد؟ اگر همه قیود مربوط به خصوص هیئت یـا خصوص مادّه باشـند نزاع بین شـیخ انصاری رحمه الله و مشـهور کنـار می‌رود. ولی بـا تـوجه به اینکه در مقـام ثبوت مسأله تنوّع قیود مطرح بود، نزاع شـیخ انصـاری رحمه الله و مشهور باقی است و نوبت به مقام اثبات می‌رسد.

مرحله دوّم: مقام اثبات

اشاره

این مطلب مورد اتفـاق شـیخ انصـاری رحمه الله و مشـهور است که در قضـیه شـرطیه- خواه جزاء جمله انشائیه باشـد یا جمله خبریه- طبیعت قضـیه شرطیه این گونه اقتضاء می کند که شرط، شرطیت برای مجموع جمله جزاء دارد[۲۲۱] نه برای جزئی از اجزاء آن، مگر اینکه قرینه‌ای قـائم شود. در جاهـایی که جزاء جمله انشـائیه است، مثل «إن جاءك زیـدٌ فأكرمه»، اکرام به‌عنوان جزای شـرط نیسـت بلکـه جملـه «أكرمه» جزای شـرط است. هیئت «أكرمه» دلالـت بر وجـوب و مـادّه‌اش دلالـت بر اکرام می کنـد و طرف اضـافه آن‌هم عبـارت از ضـمیر «ه» است که به «زیـد» برمی گردد. سؤال: اگر این مطلب مورد قبول طرفین است پس چرا مرحوم شـیخ انصـاری در مثال فوق مجیء زید را قید برای اکرام می‌داند؟ آیا نزاع مرحوم شـیخ انصاری و مشهور در ارتباط با این مرحله است؟ پاسخ: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: ما قبول داریم که قضـیه شرطیه یک چنین ظهوری دارد و ظاهر قضیه فوق این است که مجیء زید قید برای وجوب اکرام است ولی در اینجا قرینه‌ای عقلی وجود دارد که سـبب می‌شود ما در ظهور این جمله شـرطیه تصرّف کرده ۲۲۲] و آن را برخلاف ظاهرش حمل کنیم. در نتیجه مرحوم شیخ انصاری و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۲۰

مشـهور قبول دارنـد که جمله شـرطیه «إن جاءك زیـدٌ فأكرمه» ظهور در این دارد که «مجیء زید» قید برای وجوب اکرام زید اسـت ولی نزاعشـان در این است که آیـا در اینجـا قرینه عقلیه‌ای وجود دارد که موجب تصـرّف در این ظهور و حمـل آن برخلاـف ظاهر بشود یا نه؟ مرحوم شـیخ انصاری ادّعا می کند که چنین قرینه‌ای وجود دارد ولی مشهور وجود چنین قرینه‌ای را نفی می کنند. حال ما باید راه‌هایی که برای اثبات قرینه عقلیه مطرح شده بررسی کنیم تا ببینیم آیا مدّعای شیخ انصاری رحمه الله ثابت می‌شود یا نه؟

راه اوّل برای اثبات وجود قرینه عقلیه

اشاره

هیئت أكرم بر وجوب دلالـت می کنـد. وجوب، عبـارت از یک بعث و تحریک اعتباری است که جانشـین بعث و تحریک حقیقی و تکوینی می‌شود. حقیقت بعث، یک معنای حرفی است، چون استقلال به مفهومیت ندارد بلکه متقوّم به سه شیء است:

بـاعث، مبعوث و مبعوث الیه.[۲۲۳] به‌همین‌جهت نمی‌تواند اسـتقلال به مفهومیت داشـته باشد و لحاظ اسـتقلالی به آن تعلّق بگیرد و معنای حرفی اگر مورد لحاظ استقلالی قرار

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۲۱

گیرد، از حرفی بودن خارج می‌شود. در «زید فی الدار» اگر مفهوم ظرفیت را لحاظ کردیم، این یک معنای مستقل به مفهومیت است و معنای «زید فی الدار» نیست. «زید فی الدار» واقعیت ظرفیت را بیان می‌کند و واقعیت ظرفیت، متقوّم به طرفین- ظرف و مظروف- است. باید توجه داشت که اعتباری بودن بعث و تحریک، منافاتی با حرفی بودن معنای آن ندارد. بعث و تحریک، هم امری اعتباری است و هم استقلال به مفهومیت ندارد و اگر بخواهد مستقلًا مورد لحاظ قرار گیرد، از حرفی بودن خارج می‌شود. بنابراین، هیئتْ دارای معنای حرفی است و معنای حرفی هم نمی‌تواند مورد لحاظ استقلالی قرار گیرد. سپس گفته می‌شود: اگر ما بخواهیم در جمله «إن جاءك زید فأكرمه» قید مجیء زید را در ارتباط با هیئت أكرم بدانیم، متوقّف بر این است که به هیئت، یک لحاظ استقلالی تعلّق بگیرد، چون چیزی که استقلال ندارد نمی‌تواند مقیّد به چیز دیگری بشود. باید ابتدا موصوف و ذاتِ مقیّد را مستقلًا لحاظ کنیم سپس وصف و قید را به آن الحاق کنیم. نتیجه این که تقییدْ متوقف بر لحاظ استقلالی است و لحاظ استقلالی هم با حرفی بودن معنای هیئت سازگار نیست. و با توجه به اینکه هیئت دارای معنای حرفی است پس تقیید آن ممکن نیست و به‌عبارت دیگر: رجوع قید به هیئت دارای استحاله عقلی است.[۲۲۴]

بررسی راه اوّل:

اوّلًا:[۲۲۵] ما قبول داریم که معانی حرفیه، استقلال به مفهومیت ندارد[۲۲۶] ولی این که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۲۲

«تقیید، متوقّف بر لحاظ استقلالی است» قابل قبول ما نیست. بیان این مطلب متوقّف بر ذکر مقدّمه زیر است: آیا تقییداتی که در حمل واقع می‌شود- مثل ظروف و سایر قیود- صِرفاً مربوط به عالم لفظ و عالم تشکیل جمله‌اند یا اینکه الفاظ حاکی از واقعیات می‌باشند و مطرح شدن قید در لفظ، به جهت تحقّق قید در واقع است؟ برای پاسخ به این سؤال ابتدا جمله‌های خبریه را مورد بررسی قرار داده سپس به بررسی جمل انشائیه- که محل بحث ماست- می‌پردازیم: الف: جمل خبریه: در جمله‌های خبریه، وقتی گفته می‌شود: «ضرب زیدٌ عمراً یوم الجمعة»، این «یوم الجمعة» یک قید زمانی است که سایر ایام را خارج می‌کند. آیا «یوم الجمعة» تنها در ارتباط با لفظ و تشکیل جمله است یا همان‌طور که بقیه جمله حکایت از واقعیت می‌کنند، یوم الجمعه هم حکایت از یک واقعیت می‌کند؟ واقعیت مسئله این است که همان‌طور که مادّه ضرب حکایت از یک واقعیت به نام ضرب و هیئت آن حکایت از ماضی بودن این واقعیت و زید هم حکایت از وجود خارجی معیّن و عَمْرو هم حکایت از وجود خارجی معین دیگر می‌کند، یوم الجمعه هم حکایت از یک واقعیت می‌کند. یعنی می‌خواهد بگوید: «این ضرب در روز جمعه واقع شده است» و کسی نمی‌تواند بگوید: «تقیید، مربوط به عالم لفظ و عالم تشکیل جمله است». درحقیقت، جمله خبریه یک آینه است و یکی از واقعیت‌هایی که در این آینه دیده می‌شود این است که ظرف زمان این ضرب، روز جمعه بوده نه روزهای دیگر. حال که چنین است لفظ را کنار گذاشته و سراغ واقعیت می‌رویم تا ببینیم آیا یوم الجمعه قید برای چیست؟

روشن است که یوم الجمعه قید برای عَمْرو یا زید نیست، همان‌طور که قید برای مجرّد ضرب- با قطع‌نظر از صدورش از زید و وقوعش بر عَمْرو- هم نیست، بلکه یوم الجمعه قید برای یک معنای حرفی است، زیرا «وقوع ضرب از زید بر عَمْرو» معنایی حرفی است، چون یک طرف آن به زید و طرف دیگرش به عَمْرو و طرف سوّمش به ضرب ارتباط دارد، یعنی «وقوع ضرب از زید بر عَمْرو» متوقف بر این سه چیز است. همان‌طور

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۲۳

که در باب بعث می گفتیم: «بعث، یک معنای حرفی است چون متقوّم به سه چیز است:
باعث، مبعوث و مبعوث الیه». نتیجه می گیریم که یوم الجمعه قید برای همین معنای حرفی است، نه اینکه ما آن را مقیّد کرده باشیم بلکه جمله خبریه تمام ابعادش آینه واقع است و در صورتی صادق است که متکلم از خودش مایه نگذاشته باشد بلکه همان واقع را بدون کم و کاست ارائه کرده باشد. و چون در واقع تقیید وجود دارد و تقیید هم به‌معنای حرفی ارتباط دارد و ربطی به متکلّم ندارد، چرا گناه تقیید را به گردن متکلّم بیندازیم و بگوییم: «متکلّم می‌خواهد لحاظ استقلالی کند تا تقیید پیدا شود»؟
خیر، متکلّم با لفظش همان واقعیتی را که برای مخاطب مجهول است در اختیار او قرار می‌دهد. در جمله اسمیه هم همین‌طور است، زیرا: خود جمله اسمیه به تعبیر مرحوم آخوند در مقام بیان هوهویت است «زید قائم» می‌خواهد بگوید: «زید همان قائم است»، «زید، اتحاد با قائم دارد». هوهویت، یک معنای حرفی است، باید طرفین باشند و بین آنها هم اتحاد وجود داشته باشد. و جمله اسمیه در مقام بیان این معنای حرفی است، جمله اسمیه نمی‌خواهد معنای «زید» یا معنای «قائم» را در اختیار ما بگذارد. حال اگر گفته شود: «زید قائم یوم الجمعهٔ»، قید «یوم الجمعهٔ» به همین هوهویت- که معنای حرفی است- می‌خورد و همین معنای حرفی- به حسب واقعیت- مقیّد به قید یوم الجمعه است. پس در جمل خبریه ما نمی‌توانیم این معنا را بپذیریم که «تقیید، متوقف بر لحاظ استقلالی است». زیرا تقیید، هیچ ارتباطی به عالم لفظ و جمله و متکلم ندارد تا لحاظ استقلالی بخواهد. ب: جمل انشائیه: در مباحث جلد اوّل، بحث مبسوطی در ارتباط با حقیقت انشاء مطرح کردیم. یکی از نظریاتی که در ارتباط با حقیقت انشاء مطرح شد این بود که انشاء عبارت از

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۲۴

این است که لفظی بیاید و مافی‌الضمیر را ابراز کند. یعنی زوجیت، ملکیت و امثال آن از امور نفسانیه می‌باشند که اظهارکننده آنها عبارت از همین الفاظی است که ملاحظه می‌شود. جملات انشائیه متضمن احکام هم به‌همین‌صورت می‌باشند. این معنا را آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» اختیار کرده‌اند.[۲۲۷] اگر ما در باب انشاء یک چنین معنایی را بپذیریم، جمل انشائیه همانند جمل خبریه خواهند شد، یعنی درحقیقت، پشت سر این الفاظ، واقعیاتی وجود دارد که توسط این الفاظ اظهار می‌شوند. البته این واقعیات، واقعیات خارجی نیستند بلکه واقعیاتی نفسانی هستند که به ضمیر انسان ارتباط پیدا می کنند. در این صورت، همان چیزی که در ارتباط با جمل خبریه گفتیم، در ارتباط با جمل انشائیه نیز مطرح خواهد شد. ولی ما در بحث انشاء این مبنا را نپذیرفتیم بلکه مبنای مشهور را قبول کردیم.
مشهور عقیده داشتند وقتی بایع بگوید: «بعت»، قصد می کند که مفهوم بیع به این لفظ حاصل شود و عنوان «مافی‌الضمیر» و «ما فی النفس» و «حکایهٔ عمّا فی النفس» و امثال آن مطرح نیست. انشاء، درحقیقت، به معنای ایجاد است ولی یک ایجاد اعتباری.[۲۲۸] لذا امور انشائیه همیشه در ارتباط با مسائل اعتباری می‌باشند. ملکیت، زوجیت، حریت و طلاق از امور اعتباریه می‌باشند. و ما نمی‌توانیم به مفهوم انسان وجودی انشائی بدهیم. حتی در اعراض هم نمی‌توان به مفهوم بیاض وجودی انشائی داد. بعث و تحریک اعتباری در باب وجوب هم- که محلّ بحث ماست- امری اعتباری است. این امر اعتباری، ایجادش به لفظ است ولی به این صورت که کسی مثلًا لفظ «بعت» را بگوید و قصد کند که به سبب این لفظ، مفهوم بیع- که امری اعتباری است- وجود پیدا کند. مشهور این نحوه وجود را وجود انشائی نامیده و از این لفظ به انشاء تعبیر می کنند.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۲۵

ما در مباحث مربوط به انشاء، همین معنا را اختیار کردیم، نتیجه این می‌شود که الفاظ در باب انشاء نقش مهمی دارند به‌خلاف الفاظ در باب جمل خبریه و به‌خلاف الفاظ در باب انشاء بنا بر مبنای آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه». بلکه بنا بر مبنای ما- که همان مبنای مشهور است- انشاء فقط با لفظ سروکار دارد، اگر لفظ «بعت» نباشد مفهوم بیع نمی‌تواند تحقّق پیدا کند، اگر «أنکحت» نباشد،

مفهوم نکاح نمی‌تواند تحقّق پیدا کند.

همچنین اگر «أکرم» نباشد، مفهوم وجوب نمی‌تواند تحقّق پیدا کند. طبق این مبنا ممکن است حلّ مسئله در ابتدای امر قدری مشکل به‌نظر آید، زیرا بنابراین مبنا، انشاء وجوب (/ بعث و تحریک اعتباری) متقوّم به لفظ «أکرم» است و چیزی نمی‌تواند جای این لفظ را بگیرد، در این صورت وقتی بخواهیم هیئت را تقیید کنیم، لازم می‌آید یک لحاظ استقلالی در مرحله لفظ و مرحله استعمال، نسبت به معنای حرفی تعلّق بگیرد، چون اساس انشاء در ارتباط با مرحله لفظ است، درحالی‌که ذات معنای حرفی ابا دارد از این که لحاظ استقلالی به آن تعلّق بگیرد و اگر معنای حرفی مورد لحاظ استقلالی قرار گرفت، از حرفی بودن خارج می‌شود. در اینجا برای حلّ مسئله می‌گوییم: درست است که محور و اساس در باب انشاء عبارت از لفظ است ولی این‌گونه نیست که تمام الملاک عبارت از لفظ باشد. بیان مطلب: کسی که مثلًا می‌خواهد وجوب اکرام را انشاء کند ولی ملاحظه می‌کند که مطلق وجوب اکرام دارای مصلحت ملزمه نیست بلکه وجوب اکرام در صورتی دارای مصلحت ملزمه است و متعلّق غرض مولا قرار می‌گیرد که به دنبال مجیء زید تحقّق پیدا کند، در اینجا اگرچه انشاء یک مسأله لفظی است امّا درعین‌حال این‌گونه نیست که فقط مربوط به لفظ باشد و لفظ به‌عنوان علت تامّه باشد.

اگر انشاء از دایره لفظ بیرون نمی‌رود چرا کسی که مالک یک شیء نیست نمی‌تواند «بعثُ» را نسبت به آن شیء بگوید؟ چرا غیر مولا نمی‌تواند به عبد بگوید: «أکرم زیداً»؟

از اینجا معلوم می‌شود که لفظْ در باب انشاء، علت تامّه نیست بلکه در مورد انشاء هم یک پشتوانه‌ای از ناحیه معنا وجود دارد، یعنی مولا قبل از اینکه جمله «إن جاءک زید

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۲۶

فأکرمه» را بگوید، مسئله را در ذهن خودش بررسی کرده است. نمی‌خواهیم بگوییم:

«جمله «إن جاءک زیدٌ فأکرمه» حکایت از مافی‌الضمیر مولا- می‌کند»، امّا این‌گونه هم نیست که مولا هیچ‌یک از اجزاء جمله را تصوّر نکرده و یک مرتبه این جمله را گفته است. حال که مسأله انشاء به این صورت است، می‌گوییم: ما در بحثی که پیرامون مقام ثبوت مطرح کردیم ضابطه‌ای برای تعلّق قیود به هیئت و تعلّق به مادّه ارائه کرده و گفتیم: «امر مولا- جانشین اراده فاعلی و اراده مباشری مولاست. در اراده مباشری مولا- قیود به دو صورت است: بعضی در ارتباط با اراده و بعضی در ارتباط با مراد است، به‌طوری که در تصدیق به فایده مراد، قید مربوط به مراد هم مورد لحاظ است». در اینجا هم می‌گوییم: مولایی که با «إن جاءک زید فأکرمه»، وجوب اکرام را انشاء می‌کند اگرچه حقیقت انشاء همان بعث و تحریک اعتباری به‌وسیله هیئت و لفظ أکرم است ولی این بدان معنا نیست که در قلب مولا هیچ تصوّری نسبت به اکرام و وجوب و مجیء زید وجود نداشته و این لفظ به‌طور کلّی بریده از معناست. خیر، بلکه مولا- حساب کرده که قید مجیء زید از جمله قیودی است که در ارتباط با اراده است لذا گفته است: «إن جاءک زید فأکرمه». بنابراین جواب ما در ارتباط با جملات انشائیه، انکار لحاظ استقلالی در مرحله تقیید است، شبیه همان چیزی که در مورد جملات خبریه گفتیم. ما گفتیم: در «ضرب زید عمراً یوم الجمعهٔ» چیزی را نیامده‌ایم لحاظ استقلالی کنیم بلکه همان واقعیتی که وجود داشته است را با تمام خصوصیات آن بازگو کرده‌ایم. در باب انشائیات هم می‌گوییم: مولا قبل از اینکه جمله «إن جاءک زید فأکرمه» را بگوید، مسأله وجوب اکرام و صدور امر نسبت به اکرام را در ذهن خود بررسی و تحلیل کرده و ملاحظه کرده که مجیء زید قید برای اراده است و این یک واقعیت است، لذا این واقعیت را به «إن جاءک زید فأکرمه» انشاء کرده است، این واقعیت را به تعلیق هیئت بر قید مطرح کرده است، همان‌طور که ظاهر جمله شرطیه است. کجا در اینجا لحاظ استقلالی دخالت دارد تا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۲۷

شما بگویید: «لحاظ استقلالی با معنای حرفی نمی‌سازد و معنای حرفی را از حرفی بودن خارج می‌کند»؟ لحاظ استقلالی در مرحله لفظْ مورد نیاز نیست، لفظْ برآن چیزی که در ذهن مولا ساخته و پرداخته شده است دلالت می‌کند و بر چیزی زاید برآن دلالت نمی‌کند. در ذهن مولا هم مسئله این است که مجیء زید از قیودی است که با اراده ارتباط دارد، لذا گفته است: «إن جاءك زيد فأكرمه» و اگر با مراد ارتباط داشت مثلًا می‌گفت: «أكرم زيداً الجائی»- همان‌طور که مرحوم شیخ انصاری قید را به ماده می‌زد- نه اینکه به‌صورت جمله شرطیه مطرح کند که ظاهر در این است که قید در مرحله تحلیل نفسانی مولا ارتباط به اراده دارد. نتیجه راه اوّل از آنچه گفته شد معلوم گردید که راه اوّلی که در ارتباط با قرینه عقلیه مطرح شد تا جلوی ظهور قضایای شرطیه گرفته شود، نه در مورد جملات خبریه درست است و نه در مورد جملات انشائیه. البته وضوح بطلان آن در مورد جملات خبریه بیشتر از جملات انشائیه است.

راه دوّم برای اثبات وجود قرینه عقلیه

اشاره

ظاهر کلام شیخ انصاری رحمه الله این است که ایشان برای اثبات وجود قرینه عقلیه‌ای که بتواند جلوی ظهور جملات شرعیه را بگیرد به این راه استناد کرده است که هیئت و حروف دارای معانی جزئیه می‌باشند و جزئی قابل تقیید نیست.[۲۲۹] بیان مطلب: در اینجا یک صغری و کبری مطرح است. در ارتباط با صغری- یعنی اینکه معنای هیئت، یک معنای حرفی است- مرحوم شیخ انصاری همان نظریه‌ای را اختیار کرده که مشهور در باب حروف قائلند. در مباحث الفاظ، وضع به چهار قسم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۲۸

تقسیم شده است: وضع خاص و موضوع له خاص، وضع عام و موضوع له عام، وضع عام و موضوع له خاص، وضع خاص و موضوع له عام. به‌نظر مرحوم آخوند، قسم چهارم قابل تصوّر نبود.[۲۳۰] مثال قسم اوّل عبارت از اعلام شخصیه- مثل زید- بود، مثال قسم دوّم هم عبارت از اسماء اجناس- مثل رجل و انسان- بود. امّا نسبت به قسم سوّم، مشهور عقیده داشتند که حروف دارای وضع عام و موضوع له خاص هستند یعنی واضع وقتی می‌خواسته کلمه «مِنْ» را- به‌عنوان حرف- وضع کند، مفهوم کلّی ابتدا را ملاحظه کرده ولی لفظ «من» را برای این مفهوم کلّی وضع نکرده بلکه برای مصادیق این مفهوم کلّی وضع کرده است که درحقیقت، هر مصداقی گویا یک موضوع له برای «مِنْ» است. لذا ما در آنجا گفتیم: «اگر کسی بخواهد یک مشترک لفظی پیدا کند که دارای میلیاردها معنا باشد، باید در همین وضع عام و موضوع له خاص جستجو کند، زیرا معنای «موضوع له خاص» این است که همه ابتداءها- در هر جهتی و در هر رابطه‌ای و در ارتباط با هرکسی- موضوع له برای کلمه «مِنْ» است. امّا مرحوم آخوند با نظریه مشهور مخالفت کرده و فرمودند: حروف دارای وضع عام و موضوع له عام بوده و حتی مستعمل فیه در آنها هم عام است و از این جهت، فرقی میان حروف و اسم‌های هم‌سنخ آنها وجود ندارد. بلکه فرق در ارتباط با مقام استعمال است. کلمه «ابتداء» در جایی استعمال می‌شود که ابتداء به‌عنوان استقلالی ملاحظه شده باشد و کلمه «مِنْ» در جایی استعمال می‌شود که ابتداء به‌عنوان وصف و حالت و خصوصیت برای غیر ملاحظه شود.[۲۳۱] مرحوم شیخ انصاری با اینکه در بحث واجب مشروط با مشهور مخالفت کرده است ولی در مسأله وضع حروف نظریه مشهور را اختیار کرده و فرموده است: «حروف و آنچه مشابه حروفند- مثل هیئت- دارای وضع عام و موضوع له خاص می‌باشند،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۲۹

مثلًا در مورد وضع هیئت- که مورد بحث ماست- واضع وقتی می‌خواسته هیئت افْعَل را وضع کند- طبق نظریه مشهور- کلّی بعث و

تحریک اعتباری را ملاحظه کرده ولی لفظ را برای آن کلّی وضع نکرده بلکه برای مصادیق آن وضع کرده است که به اعتبار اختلاف باعث و مبعوث و مبعوث الیه و جهات دیگر اختلاف پیدا می‌کنند. هریک از این مصادیق، موضوع له مستقلی برای هیئت افعل می‌باشند. طبق مبنایی که مرحوم شیخ انصاری اختیار کرده، وقتی موضوع له هیئت، خاص شد، مستعمل فیه آن‌هم خاص و جزئی می‌شود، چون استعمال حقیقی این است که لفظ در همان موضوع له خودش استعمال شود. امّا در ارتباط با کبرای کلام مرحوم شیخ انصاری- که فرمود: «جزئی، قابل تقیید نیست»- مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: تقیید در مقابل شمول و اطلاق است. باید چیزی شمول و فراگیری داشته باشد و بر همه عناوین منطبق شود تا بتوان آن را تقیید کرده و دایره‌اش را محدود کرد. امّا چیزی که ذاتاً اطلاق ندارد و «موضوع له و مستعمل فیه آن خاص و جزئی است» نمی‌توان تقیید را در مورد آن پیاده کرد؟ نتیجه این صغری و کبری این می‌شود که «هیئت، قابل تقیید نیست» و این یک قرینه عقلیه است بر اینکه ما قید را به هیئت ارجاع ندهیم. و هرچند ظاهر قضیه شرطیه این است که قید مربوط به هیئت است ولی باید در این ظهور تصرّف کرده و مسئله را برخلاف ظاهر حمل کنیم. این بهترین دلیلی است که در این زمینه می‌توان مطرح کرد و در کلام شیخ انصاری رحمه الله هم برآن تکیه شده است.[۲۳۲]

بررسی راه دوّم:

مرحوم آخوند که چند سالی از محضر شیخ انصاری رحمه الله استفاده کرده است، دو جواب نسبت به کلام مرحوم شیخ انصاری مطرح کرده است:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۳۰

جواب اوّل: اینکه شما می‌گویید: «هیئت و معانی حرفیه، دارای وضع عام و موضوع له خاص می‌باشند» مورد قبول ما نیست و ما این مطلب را در بحث حروف ثابت کردیم که حروف دارای وضع عام و موضوع له عام هستند و حتّی مستعمل فیه آنها هم عام است و از این جهت فرقی میان حروف و اسماء هم‌سنخ آنها وجود ندارد بلکه فقط موارد استعمال آنها فرق می‌کند.[۲۳۳] اشکال: با صرف‌نظر از اینکه ما اصل این مبنای مرحوم آخوند را نپذیرفتیم ولی اشکال این است که طرف حساب مرحوم شیخ انصاری، مشهور می‌باشند. نه مرحوم آخوند. و شیخ انصاری رحمه الله در باب وضع حروف همان نظریه مشهور را اختیار کرده است.
به‌عبارت دیگر: ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: شما یک وقت می‌خواهید جوابی شخصی از صغرای کلام مرحوم شیخ انصاری بدهید، در این صورت مانعی ندارد که بر مبنای خودتان تکیه کرده و کلام شیخ انصاری رحمه الله را رد کنید، امّا اگر بخواهید به‌عنوان دفاع از مشهور، کلام شیخ انصاری را جواب دهید، در این صورت منع صغری نمی‌تواند جواب از کلام ایشان باشد، زیرا خود مشهور صغری را پذیرفته‌اند و مرحوم شیخ انصاری هم با آنان موافقت کرده است. جواب دوّم: مرحوم آخوند می‌فرماید: تقیید جزئی دارای دو نوع است. یک نوع آن ممتنع و خارج از محلّ بحث ماست و نوع دیگر آنکه محلّ بحث ماست، ممتنع نمی‌باشد. می‌فرماید: تقیید جزئی گاهی به این کیفیت است که ما بخواهیم جزئی را در خارج بدون تقیید ایجاد کرده سپس- با وصف جزئیت- آن را مقیّد کنیم، مثل اینکه مولا به عبدش بگوید: «أکرم زیداً»، بدون اینکه قید و شرطی بیاورد. اینجا- بنا بر مبنای مشهور- هیئت به نحو جزئی در خارج تحقّق پیدا می‌کند. سپس با دلیل دیگری بخواهد این جزئی را مقیّد کند. چنین چیزی امکان ندارد. چون شما (شیخ انصاری) فرمودید: «جزئی مقیّد نمی‌شود».

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۳۱

ولی گاهی تقیید جزئی به این صورت است که ما از اوّل که می‌خواهیم این جزئی را ایجاد و انشاء کنیم، با وصف تقییدْ ایجاد کنیم.

از اوّل، هیئت را معلّق به مجیء زیـد کنیم، مثل اینکه بگوییم: «إن جاءك زیـد فأكرمه»، یعنی از اوّل، یک جزئی مقیّد را انشاء کنیم. چنین چیزی امتناع نـدارد. دلیلی نداریم که این نوع جزئیت، منافاتی با تقیید داشـته باشد بلکه آن جزئیتی منافات با تقیید دارد که در عالم جزئیت بـدون تقییـد تحقّق پیـدا کرده و بعـد از مـدّتی بخواهد مقیّد شود. امّا اگر از اوّل به‌صورت تقیید مطرح شد و در اختیار مکلّف و مـأمور قرار گرفت، دلیلی بر امتناع آن وجود نـدارد. چون مسـئله، مسأله‌ای عقلی است و بایـد عقلْ حکم به امتناع آن بکند درحالی که عقل چنین حکمی نمی‌کند.[۲۳۴] خلاصه اینکه در این جواب، مرحوم آخوند کبرای کلام مرحوم شیخ انصاری را به دو صـورت تصـویر کرده، یـک صـورت آن را پـذیرفته و صـورت دیگر را قبول نکرده است. این جواب اگرچه فی نفسه جواب خوبی است ولی جواب اساسـی نیست. جواب اساسـی همین جواب سوّمی است که مـا مطرح می‌کنیم. جواب سوّم: مـا اصـلًا کـبرای کلاـم مرحوم شـیخ انصاری را قبول نداریم. چه کسـی گفته: «جزئی را نمی‌شود تقیید کرد»؟ مراد از تقیید جزئی، تقیید آن نسبت به جزئی دیگر نیست بلکه مراد این است که جزئی به‌لحـاظ حالاـتش مقیّـد شود. جزئی- در عین اینکه جزئی است- حالات متعـدّدی دارد و به‌عبـارت علمی: جزئی- در عین اینکه جزئی است- نسبت به حالاتش اطلاق دارد، مثلًا زیـد، شامل زیـد در حال قیام، زیـد در حال قعود، زید در حال اضـطجاع، زید در حال مرض، زید در حال سـلامت و ... می‌شود، درحالی که زید، بارزترین مصداق برای جزئی است، چون از اعلام شخصیه است و همه معتقدند که اعلام شخصیه دارای وضع خاص و موضوع له خاص می‌باشند. یعنی واضع

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۳۲

یک معنای کلّی را درنظر نگرفته، از اوّل در مقابل فرزنـدش نشسـته و او را تصوّر کرده و نام او را زیـد گذاشـته است. امّا همین زید جزئی به‌لحاظ حالات مختلفش اطلاق دارد.

بـه بیـان دیگر: اطلاـق، فقـط وصـفِ کلّی نیست بلکه جزئی هم به‌لحـاظ حالاـت مختلفش دارای اطلاـق است. در این صـورت چرا جزئی، به‌لحـاظ بعضـی از حالاتش صـلاحیت تقییـد نداشـته باشـد؟ حال در ما نحن فیه می‌گوییم: هیئت «أكرم» دارای معنای جزئی است و آن عبارت از بعث و تحریک اعتباری جزئی است. امّا همین بعث و تحریک اعتباری جزئی دارای اطلاق است. یک‌وقت این بعث و تحریک، در تمام حالات ثابت است و یک‌وقت فقط در حالت خاصّی ثابت است. «أكرم زیداً» به‌لحاظ حالات اطلاق دارد، هرچند مفاد هیئتْ معنایی جزئی و خاص است، امّا در «إن جاءك زید فأكرمه» همان معنای هیئت، مقیّد به شأن و حالت مخصوصـی شـده که آن عبارت از مجیء زید می‌باشد. این بعث و تحریک اعتباری می‌توانست اطلاق داشـته باشد، یعنی خواه مجیء زید تحقّق پیـدا کنـد و خواه تحقّق پیـدا نکنـد. ولی این اطلاق، با قرینه متّصلْ مقیّد به مجیء زید شده است و از این جهت، هیچ فرقی با «أعتق الرقبـة المؤمنـة» نـدارد ولی اطلاق در «أعتق الرقبـة المؤمنـة» اطلاق افرادی است و مقیّـد به ایمان شـده است، امّا مفاد هیئتْ اطلاقش احوالی است که مقیّـد به مجیء زیـد شده است. در تأیید این جواب به مرحوم شـیخ انصاری می‌گوییم: شـما می‌گویید: «قید در «إن جـاءك زیـد فـأكرمه» مربـوط بـه هیئت نیست، چـون هیئت جزئی است»، مـا از شـما سؤال می‌کنیم: «پس قیـد مربـوط به چیست؟»، خواهیـد گفت: «مربوط به مـادّه است». می‌گوییم: «مادّه هم جزئی است». توضـیح اینکه اگر ما بخواهیم قیـد «إن جاءك» را از ظاهر قضـیه شـرطیه برداریم، به‌طوری که قیـد را به مـادّه- یعنی اکرام- بزنیم بایـد بگوییم: «أكرم زیـداً الجـائی»، در این صورت اگر گفته شود: «الجائی، قید برای اکرام است»، سؤال می‌شود: «کدام اکرام؟

مطلقِ اکرام یا اکرام مضاف به زید؟» بدیهی است که اگر «الجائی» بخواهد قید برای

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۳۳

اکرام باشـد، قید برای «اکرام مضاف به زید» است نه برای مطلق اکرام. و «اکرام مضاف به زید» هم جزئی است، زیرا مضاف الیه آن جزئی است. البته به‌نظر مـا حق این است که در مثـال «أكرم زیـداً الجائی» کلمه «الجائی» قیـد برای زیـد است نه برای اکرام، و معلوم است که زیـد، جزئی است. درهرصـورت جزئی مقیّـد شـده است. پس چرا می‌گوییـد: «هیئت دارای معنـای جزئی است و نمی‌تواند

مقیّد شود»؟ در نتیجه شما (مرحوم شیخ انصاری) چاره‌ای از پذیرفتن تقیید جزئی ندارید، پس چرا از ظهور قضیه شرطیه دست برمی‌دارید؟ ظاهر قضیه شرطیه این است که هیئت، مقیّد به مجیء زید است، اگرچه هیئت دارای معنای جزئی است ولی جزئیت با تقیید قابل اجتماع است و منافاتی بین آنها وجود ندارد.

راه سوّم برای اثبات قرینه عقلیه

ممکن است گفته شود: هیئت أکرم- مثل سایر موارد هیئت افعل- فی‌نفسه بر یک بعث مطلق دلالت می‌کند. همان‌طور که بعث در (أقیموا الصّلاة) یک بعث مطلق است و قید و شرطی همراه آن نیست، در «أکرم زیداً» هم همین بعث مطلق مطرح است و تقیید این مطلق، موجب تناقض صدر و ذیل است، مخصوصاً اگر تعلیق را بعد از هیئت مطرح کرده و بگویید: «أکرم زیداً إن جاءک». بررسی راه سوّم: به‌نظر ما بطلان این راه واضح است، زیرا: اوّلًا: برفرض که این حرف در «أکرم زیداً إن جاءک» صحیح باشد، امّا در جایی که تقیید، قبل از اطلاق باشد، جایی برای این حرف وجود ندارد. ثانیاً: آیا مراد شما از اطلاق که می‌گویید: «مفاد هیئت، بعث مطلق است» اطلاق قسمی است یا اطلاق مقسمی؟ اطلاق قسمی به این معناست که اطلاق، قید برای مفاد هیئت افعل- یعنی بعث و تحریک اعتباری- باشد، یعنی «هیئت افعل» به‌معنای «بعث مطلق» باشد. اگر اطلاق،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۳۴

به این صورت باشد، قابل جمع با تقیید نخواهد بود. بلکه اطلاق در اینجا اطلاق مقسمی است و این قابل جمع با تقیید می‌باشد. درحقیقت، اطلاق هیئت مثل اطلاق «رقبه» است. ما وقتی «رقبه» را مقیّد به «مؤمنه» می‌کنیم، ممکن است گفته شود: «اگر رقبه اطلاق داشته چگونه مقیّد به ایمان می‌شود؟» جواب این است که اطلاق رقبه اطلاق مقسمی است و اطلاق مقسمی با قید قابل تطبیق است و این‌گونه نیست که اطلاق به‌عنوان قیدی در معنای رقبه مدخلیت داشته باشد، اگر قیدیت داشته باشد، باید مطلق و مقیّد همواره به‌عنوان متعارضین مطرح باشند، چون «رقبه» مقیّد به اطلاق است و همین رقبه در «رقبه مؤمنه» مقیّد به عدم اطلاق است. پس چگونه گفته می‌شود: «بین مطلق و مقیّد امکان جمع وجود دارد»؟ بلکه بالاتر از این، گفته می‌شود: «بین مطلق و مقید تعارضی وجود ندارد و جمع دلالی در کار است». لذا اخباری که در باب علاج خبرین متعارضین وارد شده و مرجّحاتی که در باب خبرین متعارضین وارد شده، شامل اطلاق و تقیید نمی‌شود، چون بین مطلق و مقیّد، تعارضی تحقّق ندارد. بین عام و خاص تعارضی تحقّق ندارد. آن‌قدر عام و خاص با تعارض فاصله دارد که ما عمومات کتاب و مطلقات آن را حتی با خبر واحد هم تخصیص زده و مقیّد می‌نماییم. تحقیق این بحث در مبحث تعادل و ترجیح مطرح خواهد شد. در نتیجه همان‌طور که تقیید رقبه معارضه‌ای با معنای رقبه ندارد، تقیید مفاد هیئت افعل هم- خواه به تقیید متّصل باشد یا به منفصل- معارضه‌ای با مفاد هیئت افعل ندارد و ادّعای تناقض صدر و ذیل حتی در «أکرم زیداً إن جاءک» هم درست نیست. نتیجه بحث در ارتباط با نزاع شیخ انصاری رحمه الله و مشهور از آنچه گفته شد معلوم گردید که ما در قضایای شرطیه دلیلی نداریم که بتوانیم به سبب آن از ظاهر قضایای شرطیه رفع ید کنیم. ظاهر قضیه شرطیه‌ای که جزایش

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۳۵

دلالت بر حکم (/ بعث و تحریک) می‌کند این است که نفس این حکم و بعث و تحریک، معلّق بر شرط شده است و تا زمانی که شرط تحقّق پیدا نکند حکم و بعث و تحریک مولا هم نمی‌تواند تحقّق داشته باشد. پس ادّعای شیخ انصاری رحمه الله قابل قبول نیست و در این نزاع حق با مشهور است که در واجب مشروط باید شرط را به‌عنوان قید هیئت بدانیم نه قید مادّه.

ظهور ثمره نزاع بین شیخ انصاری رحمه الله و مشهور

یکی از مباحثی که به‌زودی در ارتباط با واجب مطرح خواهیم کرد، بحث واجب معلّق است ولی قبل از رسیدن به آن بحث لازم است این مطلب را بررسی کنیم که:

آیا واجب مشروط همان واجب معلّق است؟

بنا بر مبنای شیخ انصاری رحمه الله واجب مشروط همان واجب معلّق است و آن عبارت از واجبی است که تکلیف و وجوب در آن فعلیت دارد امّا واجب، یک امر استقبالی است، مثل همان چیزی که مشهور در ارتباط با حج نسبت به وقت مطرح می‌کنند. مشهور می‌گویند: «کسی که مستطیع شد، همان موقعْ- هرچند مثلًا در ماه رجب باشد- حج برایش وجوب پیدا می‌کند، لذا باید در مقام تهیه مقدّمات آن برآید»، درحالی‌که حج عبارت از مناسکی است که فقط در زمان خودش تحقّق پیدا می‌کند. البته مسأله وقت و زمان در ارتباط با صلاهٔ هم نقش دارد ولی کیفیت نقش آن با حج فرق دارد. زمان در ارتباط با صلاهٔ در اصل تکلیف نقش دارد، امّا در باب حج نسبت به مکلّف به نقش دارد. مسأله واجب معلّق را مشهور در همه جا ذکر نمی‌کنند، امّا مرحوم شیخ انصاری همه واجبات مشروط را واجب معلّق ۲۳۵] می‌داند و نتیجه‌اش این می‌شود که تکلیف، قبل از حصول شرط تحقّق یافته است، چون به‌نظر ایشان قیدْ مربوط به مادّه است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۳۶

وقتی که مولا می‌گوید: «إن جاءك زید فأکرمه» وجوب اکرام- بنا بر مبنای مرحوم شیخ انصاری- در همان وقت، ثابت است ولی واجب دارای یک قید است. واجب، اکرام مقیّد به مجیء است. همان‌طور که مشهور در مورد حج می‌گفتند: «وقتی استطاعت حاصل شد، حج وجوب پیدا می‌کند ولی واجب، مقیّد به زمان خاصی است». بنابراین همان‌طور که اگر حج قبل از فرارسیدن زمان خودش انجام شود، مأمور به تحقّق پیدا نکرده است، اگر اکرام هم قبل از مجیء زید تحقّق پیدا کند مأمور به تحقّق پیدا نکرده است. خلاصه اینکه آنچه مشهور در ارتباط با واجب معلّق می‌گویند، بنا بر مبنای شیخ انصاری رحمه الله در همه واجبات مشروط جریان دارد و همه واجبات مشروط، واجب معلّق می‌شوند. لذا طبق بیان ایشان باید گفت: «موقع صبح، نماز ظهر و عصر وجوب دارد ولی واجبْ متوقّف بر زوال شمس است». و چه‌بسا آثاری هم برای ثبوت اصل این تکلیف ترتّب پیدا کند. امّا بنا بر مبنای مشهور که قید را قید هیئت می‌دانند، قبل از اینکه مجیء زید حاصل شود، بعث و تحریک اعتباری وجود ندارد. آیا بنا بر مبنای مشهور هم ممکن است کسی ادّعا کند که در عین اینکه قید به هیئت برمی‌گردد، وجوب و حکم الزامی مولا- قبل از قید تحقّق دارد؟ در اینجا مرحوم عراقی بیانی دارند که لازم است مورد بررسی قرار دهیم:

کلام مرحوم محقّق عراقی:

مرحوم محقّق عراقی با اینکه در واجب مشروط همان نظریه مشهور را اختیار کرده است می‌فرماید: «در مثل «إن جاءك زید فأکرمه» حکم وجوب اکرام، قبل از تحقّق مجیء ثابت است» یعنی در واقع ایشان جمع کرده است بین اینکه از طرفی قید به هیئت برگردد و از طرفی وجوب و حکم الزامی مولا قبل از قید تحقّق داشته باشد.[۲۳۶]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۳۷

این کلام مرحوم عراقی فقط یک راه دارد و آن این است که بگوییم: «حکم مولا، غیر از مفاد هیئت است» و الّا اگر حکم مولا همان مفاد هیئت باشد نمی‌توان گفت:

«مفاد هیئت، قبل از شرط تحقّق ندارد امّا حکم مولا، قبل از شرط تحقّق دارد». ولی آیا چگونه می‌توان گفت: «حکم مولا، غیر از مفاد هیئت است»؟ توضیح مطلب این است که گفته شود: همان‌طور که در مورد مفاد هیئت گفتیم: مفاد هیئت عبارت از بعث و تحریک اعتباری است که جانشین بعث و تحریک حقیقی و تکوینی است. بعث و تحریک تکوینی این است که مولا دست عبد را گرفته و او را جبراً وادار به انجام مطلوب خودش بنماید. امّا بعث و تحریک اعتباری به این معناست که قانونی بگذارند و فرمانی صادر کند. بنابراین تردیدی نیست که مفاد هیئت، همین بعث و تحریک اعتباری است، ولی آیا چیزی که در لسان شریعت از آن به حکم و وجوب و تکلیف تعبیر می‌کنیم عبارت از چیست؟ در این زمینه سه احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: حکم و وجوب، همان بعث و تحریک باشد. به‌عبارت دقیق‌تر، بعث و تحریک، منشأ انتزاع حکم مولاست و اگر این منشأ انتزاع وجود نداشته باشد، اصلًا حکمی وجود ندارد. احتمال دوّم: درست است که مفاد هیئت، بعث و تحریک اعتباری است ولی وجوب، بعث و تحریک اعتباری نیست، منتزع از بعث و تحریک اعتباری هم نیست.

بلکه وجوب، همان اراده‌ای است که در نفس مولا- تحقّق دارد و آن اراده، به این بعث و تحریک تعلّق گرفته است. به عبارت روشن‌تر: همان‌طور که قیام و قعود فعل اختیاری انسان و مسبوق به اراده فاعلی اوست، دستور دادن و بعث و تحریک کردن هم فعل اختیاری مولا- و مسبوق به اراده اوست. باید در نفس مولا، اراده‌ای متعلّق به این بعث و تحریک اعتباری تحقّق داشته باشد تا این بعث و تحریک اعتباری محقّق شود. لذا اگر بعث و تحریک اعتباری مولا مسبوق به اراده نباشد- مثل اینکه در حال خواب بگوید: «أیها العبد ادخل السوق و اشتر اللّحم»- این بعث و تحریک اعتباری اثری ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۳۸

آن‌وقت ممکن است گفته شود: وجوب و تکلیف، همان اراده مولاست که از آن به اراده تشریعیه هم تعبیر می‌کنیم.[۲۳۷] این احتمال، خودش دارای دو احتمال است: ۱- تکلیف، نفس همان اراده باشد و نیاز به چیزی که آن را ابراز و اظهار کند ندارد. ۲- تکلیف، اراده تشریعیه در نفس مولاست ولی به‌شرط اینکه چیزی آن را ابراز و اظهار کند. این مطلب را مرحوم عراقی اختیار کرده‌اند و شبیه چیزی است که آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در ارتباط با حقیقت انشاء مطرح کردند.[۲۳۸] این سه احتمال که در ارتباط با حکم مطرح شد، در بحث ما نحن فیه نتیجه می‌دهد: اگر ما حکم را عبارت از نفس مفاد هیئت بدانیم، یعنی وجوبْ همان بعث و تحریک اعتباری باشد نه چیز دیگر و یا اگر بعث و تحریک اعتباری هم نیست، در واقعْ متأخّر از بعث و تحریک اعتباری و منتزع از آن است. در این صورت باید بگوییم: «در واجبات مشروط، قبل از تحقّق شرطْ اصلًا حکم مولا وجود ندارد، زیرا اگر حکم مولا بعث و تحریک باشد، فرض این است که بعث و تحریک، مقیّد به مجیء زید است و قبل از تحقّق مجیء زید، بعث و تحریکی وجود ندارد. و اگر حکمْ منتزع از بعث و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۳۹

تحریک است، وقتی بعث و تحریکْ قبل از مجیء وجود ندارد، ما حکم را از چه چیزی انتزاع کنیم؟ نتیجه این احتمال با آنچه مشهور در مقابل شیخ انصاری رحمه الله قائل شدند یک چیز است. مشهور در مورد واجب مشروط می‌گفتند: «قید، تعلّق به هیئت دارد و تا زمانی که قید حاصل نشود، مفاد هیئت- یعنی بعث و تحریک اعتباری- تحقّق ندارد» و ما اگر وجوب و حکم را عین همین بعث و تحریک اعتباری یا منتزع از آن دانستیم همین نتیجه گرفته می‌شود. امّا بنا بر احتمال دوّم که حکم و وجوب را عبارت از اراده نفسانیه مولا بدانیم که به بعث و تحریک اعتباری تعلّق گرفته است، خواه مقیّد به قید اظهار و ابراز هم باشد یا نباشد، باید در واجب مشروط بگوییم: بعث و تحریک، قبل از مجیء زید تحقّق ندارد، زیرا مفاد هیئت عبارت از بعث و تحریک است و قید

هم مربوط به هیئت است، بنابراین تا وقتی قید وجود پیدا نکند مفاد هیئتْ تحقّق ندارد. ولی بحث ما در مورد حکم است و ما حکم را عبارت از اراده متعلّق به بعث و تحریک می‌دانیم نه خود بعث و تحریک. آیا قبل از تحقّق مجیء زید در خارج، همان‌طور که بعث و تحریک اعتباری وجود ندارد، اراده متعلّق به آن‌هم وجود ندارد؟ اراده وجود دارد ولی تعلّق گرفته است به یک مراد معلّق. اگر مراد انسان، معلّق و مقیّد باشد، به‌طوری که اگر آن قید نباشد، مرادْ متعلّق اراده نیست، آیا الآن که قید وجود ندارد، اراده هم وجود ندارد یا اینکه اراده، فعلیت دارد؟ کسی نمی‌تواند وجود اراده را انکار کند، زیرا در اراده که تعلیق و تقییدی وجود ندارد، آنچه معلّق و مقیّد است، مراد می‌باشد. مثلًا اگر انسان اراده کند که چنانچه رفیقش به او بگوید: «بیا با هم به سفر برویم»، او با رفیقش به مسافرت برود، یعنی درحقیقت، مراد او عبارت از «سفر برفرض پیشنهاد رفیقش» می‌باشد. الآن که رفیقش به او پیشنهاد نکرده، آیا اراده‌ای نسبت به این سفرِ معلّق ندارد؟ کسی نمی‌تواند وجود اراده را انکار کند، زیرا بدون تردید، حالت قبل از این تصمیم با حالت بعد از آن فرق می‌کند. حالت قبل از تصمیم، اصلًا اراده‌ای تحقّق نداشت، امّا الآن انسان تصمیم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۴۰

گرفته و اراده کرده است ولی اراده او متعلّق به مرادی است که در آن تعلیق و تقیید وجود دارد. و اگر قید مراد حاصل نشود، معنایش این نیست که انسان نمی‌تواند اراده کند. در ما نحن فیه هم مسئله همین‌طور است. اگر حکم، عبارت از اراده نفسانیه مولا باشد که به بعث و تحریک اعتباری تعلّق گرفته است و این بعث و تحریک در ما نحن فیه مطلق نیست بلکه معلّق بر مجیء زید است بنابراین حکم در اینجا اراده نفسانیه مولاست که به بعث و تحریک اعتباری معلّق بر مجیء زید تعلّق گرفته است.

آیا این بدان معناست که قبل از تحقّق مجیء، اراده‌ای هم وجود ندارد؟ اگر اراده وجود نداشت پس «إن جاءک زید فأکرمه» از کجا آمد؟ این انشاء الآن صادر می‌شود، درحالی‌که مجیء زید فردا حاصل می‌شود. کسی نمی‌تواند بگوید: «این جمله بدون اراده صادر شده است». وقتی «إن جاءک زید فأکرمه» مسبوق به اراده شد و وجوب هم عبارت از همین اراده بود، نتیجه این می‌شود که بگوییم: «در «إن جاءک زید فأکرمه» قبل از اینکه مجیء تحقّق پیدا کند، بعث و تحریک اعتباری وجود ندارد، امّا حکم و وجوبْ تحقّق دارد، زیرا وجوب و حکم و تکلیف عبارت از اراده است- خواه نفس اراده باشد بدون قید و شرط یا اراده به ضمیمه اظهار و ابراز- و در اینجا فرض این است که آن اراده با جمله «إن جاءک زید فأکرمه» ابراز و اظهار هم شده است. در نتیجه اگر ما حکم را عبارت از اراده نفسانیه مولا بدانیم که به بعث و تحریک اعتباری تعلّق گرفته است، خواه مقیّد به اظهار و ابراز هم باشد یا نباشد، باید بین بعث و تحریک و بین حکم و تکلیف تفکیک قائل شده و بگوییم: «در واجب مشروط، بعث و تحریک، قبل از تحقّق شرط وجود ندارد، امّا حکم و وجوب تحقّق دارد، روی همان مبنایی که مشهور در واجب مشروط قائلند». مشهور معتقدند در عین اینکه قید به هیئت می‌خورد ولی چون بین مفاد هیئت و حکم مغایرت وجود دارد- مفاد هیئت عبارت از بعث و تحریک است امّا حکم و وجوب عبارت از اراده است- و آنچه تعلیق دارد، عبارت از بعث و تحریک است و در حکم و وجوبْ تعلیقی نیست، اگر هم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۴۱

قیدی- مثل ابراز و اظهار- دارد، فرض این است که قیدش حاصل شده و با گفتن «إن جاءک زید فأکرمه» اراده نفسانیه به مرحله ظهور و بروز رسیده است. لذا محقّق عراقی رحمه الله ضمن اینکه در مبنای اوّل مخالف با مرحوم شیخ انصاری است و نظریه مشهور را قبول می‌کند ولی در اینجا می‌فرماید: «در واجبات مشروط، قبل از حصول شرط، وجوب و حکم تحقّق دارد».

تحقیق در مسئله

در اینجا به عنوان مقدّمه مناسب می‌دانیم بحثی در ارتباط با حقیقت و واقعیت حکم مطرح نماییم:

آیا حقیقت تکلیف چیست؟

تکلیف- در باب واجبات- عبارت از بعث و در باب محرّمات عبارت از زجر است که هر دو اعتباری می‌باشند. آیا حکم عبارت از همین بعث و زجر است یا عبارت از اراده نفسانیه- مطلق یا مقیّد به قید اظهار و ابراز- است؟ در اینجا مؤیّداتی وجود دارد که حکم همان بعث و زجر اعتباری است و چیزی غیر از آن را نمی‌توان حکم نامید. البته نه اینکه بخواهیم اراده را نفی کنیم. وجود اراده یک امر طبیعی است. هر کلمه‌ای که از انسان صادر می‌شود، تمام مبادی اراده در آن وجود دارد و این از تفضلاتی است که خداوند نسبت به نفس انسانی عنایت کرده که انسان در یک لحظه، تمام مبادی اراده را در مورد کلماتی ایجاد کرده و آن کلمات را اراده کرده و آنها را به‌وجود بیاورد. کسی که یک ساعت سخنرانی می‌کند چه‌بسا صدها اراده از او صادر می‌شود و هر اراده هم دارای یک عدّه مبادی است که نفس انسانی با عنایت پروردگار به سرعت آنها را انجام می‌دهد. بنابراین مولایی که إن جاءک زید فأکرمه» را به‌عنوان یک حکم صادر می‌کند، بدون اشکال در نفس او اراده‌ای وجود

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۴۲

دارد که از آن به اراده تشریعیه و تقنینیه تعبیر می‌شود. پس در وجود اراده تردیدی نیست. بحث در این است که آیا حکم عبارت از همان اراده است- که قطعاً وجود دارد- یا حکم عبارت از بعث و زجر است؟ گفتیم: در اینجا مؤیِّداتی وجود دارد که حکم عبارت از بعث و زجر است: مؤیّد اوّل: عقلاء وقتی می‌بینند مولایی به عبدش می‌گوید: «إن جاءک زید فأکرمه»، فوراً می‌گویند: «این مولا ایجاب کرد اکرام زید را بر تقدیر مجیء». وقتی از آنان می‌پرسیم: «به چه دلیل شما ایجاب را مطرح می‌کنید؟»، سخنی از اراده به‌میان نمی‌آورند و اصلًا در ذهن آنان خطور نمی‌کند که این مسئله مربوط به اراده مولا باشد بلکه عقلاء مسأله امر و هیئت افعل و امثال آن را مطرح می‌کنند. ما نیز- چون از عقلاء هستیم- وقتی مسئله را به دور از شبهات و بحث‌ها بررسی کنیم، این معنا را تأیید می‌کنیم که وجوبْ چیزی غیر از بعث و تحریک اعتباری نیست. و وجود اراده قبل از بعث و تحریک اعتباری، به این معنا نیست که وجوبْ عبارت از آن اراده باشد. مؤیّد دوّم: در فلسفه می‌گویند: «واقعیتِ ایجاد و وجود، یک چیز است و فرق بین آن دو، اعتباری است و آن این است که در ایجاد، اضافه به فاعل هم مطرح است ولی در وجود، اضافه به فاعل مطرح نیست . براساس این مبنا باید در ما نحن فیه هم بگوییم: ایجاب و وجوب هم مثل ایجاد و وجود است و بین آنها فرق حقیقی و ماهوی وجود ندارد بلکه فرق آن دو این است که در ایجاب، اضافه به فاعل هم مطرح است ولی در وجوب اضافه به فاعل مطرح نیست. وقتی ایجاب و وجوب، یک واقعیت شدند همان چیزی را که در مورد ایجاب می‌گوییم، در مورد وجوب هم مطرح می‌کنیم. آیا ایجاب به چه چیز تحقّق پیدا می‌کند؟ روشن است که ایجاب به «إن جاءک زید فأکرمه» تحقّق پیدا می‌کند نه به اراده- چه مطلق اراده یا با قید ابراز و اظهار-. و این دور از انصاف است که کسی بگوید: ایجاب، با آن اراده نفسانیه‌ای که در نفس مولا وجود دارد، تحقّق پیدا می‌کند. در نتیجه باید بگوییم: همان‌طور که ایجاب به نفس «إن جاءک زید فأکرمه» تحقّق

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۴۳

پیدا می‌کند، وجوب هم به همین عبارت حاصل می‌شود[۲۳۹] و این در صورتی است که وجوب را عبارت اخری از مفاد هیئت بدانیم و الّا اگر بخواهیم مفاد هیئت را چیز دیگر و وجوب را عبارت از اراده- چه مطلق و چه مقیّد به قید ابراز و اظهار- بدانیم، لازم می‌آید بین ایجاب و وجوب تفکیک قائل شویم درحالی‌که محقّقین از فلاسفه می‌گویند: بین ایجاب و وجوب و امثال این‌ها فرقی ماهوی وجود ندارد بلکه فرق آنها اعتباری است. مؤیّد سوّم: حکم بر دو قسم است: حکم تکلیفی و حکم وضعی. حال اگر ما مقسم و حکم را عبارت از اراده تشریعیه و تقنینیه دانستیم، آیا در احکام وضعیه می‌توانیم ملتزم به این معنا شویم؟ وقتی شارع مسأله

زوجیت، ملکیت، شرطیت، جزئیت و مانعیت را در جایی پیاده می‌کند، آیا می‌توان گفت: «ملکیت و زوجیت و ... حکم شارع نیستند و حکم شارع عبارت از آن اراده تشریعیه‌ای است که به «ثبوت ملکیت به دنبال بیع صحیح» و «ثبوت زوجیت به دنبال نکاح صحیح» و ... تعلّق گرفته است»؟ نمی‌خواهیم بگوییم: «چنین تعبیری در مورد احکام وضعیه محال است» ولی مرتکز نزد متشرعه این است که ملکیت، زوجیت، جزئیت چیزی برای مأمور به، شرطیت چیزی برای مأمور به و مانعیت چیزی از مأمور به، احکام شرعی می‌باشند. اگر حکم، عبارت از اراده تشریعیه است، چرا بین حکم تکلیفی و حکم وضعی تفصیل قائل شویم و در مورد حکم تکلیفی، حکم را عبارت از همان اراده تشریعیه بدانیم امّا در مورد احکام وضعیه، حکم را عبارت از مراد- یعنی ملکیت و ...- بدانیم؟ درحالی‌که ظاهر این است که حکم تکلیفی و حکم شرعی یکنواخت می‌باشند. بنابراین همان‌طور که ما در مورد احکام وضعی، حکم را عبارت از مراد می‌دانیم، در مورد احکام تکلیفی هم باید حکم را عبارت از مراد بدانیم. و با توجه به اینکه اراده، به بعث و تحریک اعتباری تعلّق گرفته است، پس مراد، همان بعث و تحریک اعتباری است و ما

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۴۴

گفتیم: «اگر در بعث و تحریک اعتباری، تعلیقی وجود داشته باشد، معنایش این نیست که در اراده هم تعلیقی وجود دارد، بلکه در همان حالی که مرادْ تعلیقی است، ارادهٔ محقّق است و فعلیت دارد». خلاصه اینکه احکام وضعیه راهی می‌شود که ما مسأله احکام تکلیفیه را هم حل کنیم. یا باید بگوییم: «در احکام وضعیه هم، ملکیتْ حکم وضعی نیست، بلکه حکم وضعی عبارت از اراده تشریعیه متعلّق به ملکیت است»، که این خلاف چیزی است که مرتکز در اذهان متشرعه است و یا باید تفکیک قائل شویم و بگوییم: «در احکام وضعیه، حکمْ عبارت از مراد است امّا در احکام تکلیفیه، عبارت از اراده است»، که این تفکیک هم وجهی ندارد. در نتیجه همان‌طور که حکم در احکام وضعیه عبارت از مراد است، در احکام تکلیفیه هم عبارت از مراد است و آن بعث و تحریک اعتباری می‌باشد. یادآوری می‌شود که این مطلب با حفظ این معناست که در هر دو حکم، مسبوقیت به اراده تشریعیه تحقّق دارد. پس ما (مشهور)، هم در مقابل شیخ انصاری رحمه الله قرار گرفتیم و هم در مقابل محقّق عراقی رحمه الله، چون ما گفتیم: «در «إن جاءك زید فأكرمه» قبل از اینکه مجیء زید تحقّق پیدا کند، نه بعث و تحریک اعتباری وجود دارد و نه حکم- که به‌نظر ما همان بعث و تحریک است- بلکه فقط انشائی از مولا صادر شده است». ولی شیخ انصاری رحمه الله می‌فرمود: «قید، به مادّه مربوط است و همین‌الان، حکم وجوب اکرام، وجود دارد، بعث و تحریک وجود دارد، امّا مبعوث الیه آن مقیّد است» و این حرف مثل همان چیزی بود که مشهور در ارتباط با واجب معلّق مطرح می‌کردند و می‌گفتند: «کسی که در ماه شعبان مستطیع شد و شرایط دیگر هم برایش فراهم بود، حج برایش واجب می‌شود، به‌همین‌جهت حق ندارد استطاعتش را از بین ببرد، امّا حج مقیّد به زمان خاصی است. بنابراین تکلیف به حجّی که مقیّد به ذی‌الحجّه است گریبان مکلّف را می‌گیرد». و مرحوم شیخ انصاری در تمام واجبات مشروط همین حرف را می‌زند. لذا- همان‌طور که گفتیم- به‌نظر ایشان هنگام صبح، تکلیف به نماز

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۴۵

ظهر و عصر تحقّق دارد ولی مکلّف به، مقیّد به زوال شمس است. فرمایش مرحوم عراقی هم به کلام مرحوم شیخ انصاری برمی‌گردد، با این تفاوت که مرحوم شیخ انصاری بعث و تحریک را عبارت از حکم می‌دانست و می‌گفت: «حکم و بعث و تحریک، همین‌الان تحقّق دارد چون قید به مادّه می‌خورد» ولی مرحوم عراقی می‌گوید: «قید به هیئت می‌خورد و بعث و تحریک، معلّق بر مجیء زید است و الآن تحقّق ندارد، امّا حکم تحقّق دارد، زیرا حکمْ بعث و تحریک نیست بلکه عبارت از اراده نفسانیه است و اراده نفسانیه همین‌الان تحقّق دارد». پس به‌نظر مرحوم عراقی هم هنگام صبح، تکلیف به نماز ظهر و عصر تحقّق دارد امّا بعث و تحریکی نسبت به آن وجود ندارد. امّا بنا بر آنچه ما (مشهور) گفتیم: هنگام صبح، نه تکلیفی نسبت به نماز ظهر و عصر وجود دارد و نه بعث و تحریکی تحقّق دارد، بلکه فقط یک انشائی از جانب مولا صادر شده که مُنْشَأ آن عبارت از بعث و تحریک

معلّق است و فرض این است که معلّق علیه هنوز تحقّق پیدا نکرده است. در «إن جاءك زید فأکرمه» هم همین‌طور است. در نتیجه نه کلام مرحوم شیخ انصاری صحیح است، زیرا ایشان قید را مربوط به ماده می‌دانست و ما (مشهور) مربوط به هیئت دانستیم و نه کلام مرحوم عراقی چون ما (مشهور) حکم را همان بعث و تحریک می‌دانیم و بعث و تحریک هم معلّق است. اشکال بر مشهور: با توجه به اینکه مشهور، هم مقابل شیخ انصاری رحمه الله قرار گرفتند و هم مقابل مرحوم عراقی، در اینجا بر مشهور اشکال می‌شود که: شما می گویید: «وقتی مجیء زید حاصل نشده است، نه حکم تحقّق دارد و نه بعث و تحریک». در این صورت اگر اکرام زید بعد از مجیء، متوقّف بر مقدّمه‌ای باشد که این مقدّمه را الآن می‌شود تحصیل کرد ولی بعد از مجیء زید، تحصیل آن امکان ندارد. مثلًا اگر مجیء زید روز جمعه تحقّق پیدا کند ولی روز جمعه بازار بسته باشد و چنانچه مقدّمات آن را روز پنجشنبه فراهم نکنیم، اکرامْ ممکن نخواهد بود، در اینجا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۴۶

آیا شما تهیه مقدّمات را در روز پنجشنبه لازم می‌دانید یا نه؟ اگر می گویید: «باید مقدّمات را فراهم کند»، می گوییم: این وجوب، از راه وجوب مقدّمه است و هنگامی که ذی المقدّمه در روز پنجشنبه واجب نیست چگونه شما می گویید: «مقدّمه آن واجب است»؟ و اگر می گویید: «تهیه مقدّمات لازم نیست»، می گوییم: «در این صورت چگونه می‌خواهید وقتی زید آمد او را اکرام کنید؟ چون فرض این است که اکرام او امکان ندارد». امّا بنا بر مبنای شیخ انصاری رحمه الله این اشکال وارد نیست، چون به‌نظر ایشان همین‌الان حکم تحقّق دارد در نتیجه مقدّمه آن‌هم- بنا بر وجوب مقدّمه- واجب است. بنا بر مبنای مرحوم عراقی هم اشکال وارد نیست، زیرا به‌نظر ایشان الآن بعث و تحریک وجود ندارد ولی حکمْ تحقّق دارد و وجوب و حکم، غیر از بعث و تحریک است. در باب شرعیات هم اگر کسی قبل از رسیدن وقت نماز آب دارد و می‌داند که اگر الآن وضو نگیرد، هنگام فرارسیدن وقت نماز، فاقد الماء خواهد شد و فرض کنیم چیزی هم به عنوان تیمم بدل از وضو تشریع نشده ۲۴۰] و وضو شرط نماز است، طبق مبنای شیخ انصاری رحمه الله و مرحوم عراقی- که می گویند: «تکلیف، قبل از وقت هم تحقّق دارد»- از باب مقدّمه واجب، برای این شخص واجب است الآن وضو بگیرد. ولی مشهور با مشکل مواجه می‌شوند، زیرا اگر بگویند: «باید الآن وضو بگیرد»، می گوییم:

«چه دلیلی برای وجوب وضو هست؟ وقتی خود نماز، وجوب پیدا نکرده، چطور می‌شود مقدّمه‌اش- از باب مقدّمیت- وجوب پیدا کند؟» و اگر بگویند: «الآن واجب نیست وضو بگیرد»، می گوییم: «در این صورت، نمی‌تواند بعد از رسیدن وقت، نماز را اتیان کند، چون فرض این است که تیمم بدل از وضو هم تشریع نشده است».

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۴۷

تذکّر: این قبیل از مقدّمات را اصطلاحاً مقدّمات مفوّته می‌نامند یعنی مقدّماتی که اگر در ظرف خودش تحقّق پیدا نکند، مستلزم تفویت مأمور به و عدم امکان تحقّق مأمور به است. حلّ اشکال: برای حلّ این اشکال راهی در پیش گرفته شده که باید در آن دقّت شود، چون این مسئله در بحث واجب معلّق هم مطرح می‌شود و درحقیقت، التزام به واجب معلّق را از ضروری بودن خارج می کند. این راه حل متوقّف بر بیان مطلبی است که در اوایل بحث مقدّمه واجب مطرح کردیم و اینجا ناچاریم اشاره‌ای به آن داشته باشیم. در آنجا گفتیم: تعبیراتی که مرحوم آخوند و بعضی دیگر از اصولیین در ارتباط با مقدّمه واجب مطرح کرده‌اند، با واقعیت مسئله تطبیق نمی کند. مثلًا مرحوم آخوند می‌فرماید: «اراده متعلّق به مقدّمه، ترشح پیدا می کند از اراده متعلّق به ذی المقدّمه» و این تعبیر «یترشح» خیلی در کلام ایشان به کار برده شده است. گاهی هم به «یسری» تعبیر کرده و می گوید: «یسری الوجوب من ذی المقدّمة إلی المقدّمة». حال با توجه به اینکه اراده دارای مبادی است- مثل تصوّر شیء مراد، تصدیق به فایده آن و عزم و جزم و ...- آیا مراد ایشان از «ترشح اراده متعلّق به مقدّمه از اراده متعلّق به ذی المقدّمه» چیست؟ آیا مقصود ایشان این است که اراده متعلّق به ذی المقدّمه نیاز به مبادی دارد امّا اراده متعلّق به مقدّمه نیاز به مبادی ندارد بلکه اراده متعلّق به ذی المقدّمه- مانند یک علت تامّه- اراده

متعلّق به مقدّمه را ایجاد می کند؟ عبارت ایشان یک چنین معنایی را دلالت می کند ولی واقعیت مسئله این‌طور نیست و معنای ترشح نمی‌تواند یک چنین چیزی باشد. ما وقتی به وجدان خود مراجعه می کنیم می‌بینیم مثلًا اگر انسان بخواهد «بودن بر پشت‌بام» را که متوقّف بر «نصب نردبان» است انجام دهد، ابتدا «بودن بر پشت‌بام» را تصوّر کرده، سپس تصدیق به فایده آن نموده و سایر مبادی اراده متعلّق به آن نیز تحقّق پیدا می کند سپس آن را اراده می کند وقتی می‌خواهد «بودن بر پشت‌بام» را ایجاد کند می‌بیند عادتاً طیران برای

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۴۸

او امتناع دارد بلکه نیاز به نردبان دارد، در اینجا همان مسائل و مبادی که در مورد اراده متعلّق به «بودن بر پشت‌بام» مطرح بود در مورد «نصب نردبان» هم پیش می‌آید. اینجا هم نیاز به تصوّر «نصب نردبان»، تصدیق به فایده آن و سایر مبادی اراده وجود دارد. البته تصدیق به فایده در مورد «بودن بر پشت‌بام» با تصدیق به فایده در مورد «نصب نردبان» فرق دارد. فایده مترتب بر ذی المقدّمه، به‌عنوان هدف اصلی است امّا فایده مترتّب بر مقدّمه به‌عنوان امکان رسیدن به هدف اصلی است.[۲۴۱] بنابراین مقصود از ترشح این نیست که اراده متعلّق به ذی المقدّمه علت تامّه است برای تحقّق اراده متعلّق به مقدّمه بدون اینکه اراده دوّم نیاز به مبادی داشته باشد. بلکه مراد از ترشح همان اختلاف بین فایده مقدّمه و فایده ذی المقدّمه است- که ما به آن اشاره کردیم- و این معنا سر از علیت و معلولیت درنمی‌آورد. در مورد کلمه «یسری» نیز این بحث جریان دارد که آیا مراد از «یسری» همان معنایی است که در موارد دیگر به کار برده می‌شود؟ مثلًا در فقه- بنا بر انفعال ماء قلیل- گفته می‌شود: اگر چیز نجسی با آب قلیل ملاقات کند، نجاست از آن چیز به آب سرایت می کند. در ما نحن فیه معنای وجوب ذی المقدّمه این است که یک بعث و تحریک اختیاری مسبوق به اراده تشریعیه- که همه مبادی اراده در آن وجود دارد- از جانب مولا صادر شده است. حال با توجه به اینکه وجوب مقدّمه- بنا بر قول به ملازمه- یک وجوب شرعی است،[۲۴۲] جای این سؤال است که آیا وقتی گفته می‌شود: «وجوب شرعی از

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۴۹

ذی المقدّمه سرایت می کند به مقدّمه» معنایش این است که «مولا- وقتی ذی المقدّمه را واجب کرد، مقدّمه به‌طور خودبه‌خود و بدون اینکه نیاز به اراده تشریعیه داشته باشد واجب می‌شود، یعنی مولا- حکمی را اختیاراً جعل کرده و حکم دیگر هم به‌صورت قهری به دنبال حکم مولا آمده است»؟ پاسخ این سؤال منفی است. بلکه همان‌طور که ایجاب ذی المقدّمه، اراده تشریعیه می‌خواهد و اراده تشریعیه هم ناشی از مبادی است، ایجاب مقدّمه هم اراده تشریعیه می‌خواهد و اراده تشریعیه در باب مقدّمه هم مبادی لازم دارد. ممکن است گفته شود: «پس در این صورت، معنای ملازمه چیست؟»، می گوییم: «ملازمه به‌عنوان یک کاشف مطرح است نه به‌عنوان یک حکم جبری و تحمیلی بر مولا» یعنی ملازمه نمی گوید: «ای مولا، اکنون که ذی المقدّمه را واجب کردی، قهراً مقدّمه هم واجب شده است». ملازمه می گوید: «مولایی که ذی المقدّمه را- از روی اراده و مسبوقیت اراده به مبادی آن- ایجاب کرد، همین مولا- به حکم عقل- مقدّمه را هم به اختیار- و از روی اراده‌ای که مسبوق به مبادی است- ایجاب کرده است».[۲۴۳] البته همان‌طور که در مورد ترشح گفتیم، تصدیق به فایده در مورد ذی المقدّمه و مقدّمه فرق می کند، امّا از نظر اصل بعث و تحریک و مسبوقیت بعث و تحریک به اراده تشریعیه و مسبوقیت اراده به مبادی، هیچ فرقی بین ایجاب ذی المقدّمه و ایجاب مقدّمه وجود ندارد. در نتیجه تعبیراتی چون ترشح و سریان و امثال این‌ها نمی‌خواهد مسأله علت و معلول و تولد و ما یتولد منه را مطرح کند. حال که مقدّمه فوق روشن شد می گوییم: عقل وقتی در موارد معمولی- غیر از مواردی که محلّ اشکال به مشهور است- حکم به ملازمه می کند، بدون شک، ملاکی برای این حکم دارد. وقتی عقل- بنا بر قول به ملازمه- می گوید: «المقدّمه واجبهٔ شرعاً»، در مقام تعلیل آن می گوید: «چون مأمور به مولا باید در خارج تحقّق پیدا کند و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۵۰

تحقّق آن بـدون این مقـدّمه امکـان نـدارد پس مقـدّمه واجب است». وقتی ملاـک عقـل برای وجوب مقـدّمه این است، از همین راه می‌تـوانیم اشـکالی که بر مشـهور وارد شـده بـود جواب دهیم. پس می گوییم: در مثـال «إن جـاءك زیـد فـأكرمه» فرض این بود که مجیء زیـد در روز جمعه تحقّق پیـدا می کند. اکرام زید هم عبارت از این است که انسان غذای مناسبی در اختیار او قرار دهد. موادّ چنین غـذایی هم بایـد روز پنجشـنبه فراهم شود و در روز جمعه امکان تحصـیل آن نیست. در اینجا کسـی که قائل به وجوب مقدّمه واجب است و می‌دانـد که ملاـك وجوبْ حکم عقل است، به عقل مراجعه کرده و در مورد این مسـئله سؤال می کنـد. آیا آن عقلی که در صورت فعلیت وجوب ذی المقدّمه می آید- بنا بر قول به ملازمه- و با ملاک مقدّمیت، حکم به وجوب شـرعی مولوی مقدّمه می کند، در اینجا چه قصوری دارد؟ اگر مسأله علیت و معلولیت بود، شـما می توانستید بگویید: «هنوز ذی المقدّمه- که به‌عنوان علت وجوب مطرح است- حاصل نشـده تا اینکه معلول تحقّق پیـدا کنـد». اگر مسأله ترشح و تولد بود، شـما می‌توانستید بگویید: «هنوز ما یتولـد منـه و مـا یترشـح منـه- یعنی ذی المقـدّمه- تحقّق پیـدا نکرده اسـت پس چگـونه مقـدّمه از آن ترشـح پیـدا می کنـد و متـولد می‌شود؟». امّـا وقتی این عناوین کنار رفت و ملاک واقعی حکم عقل در مورد وجوب مقـدّمه مطرح شـد، همان ملاک در اینجا هم تحقّق دارد.[۲۴۴]

اصول فقه شیعه ؛ ج۴ ؛ ص ۳۵۰

ل می گویـد: «با توجه به اینکه تهیه مقدّمات در روز جمعه امکان ندارد و اگر مقدّمات حاصل نشد، هدف مولا- یعنی اکرام- از بین می‌رود، امروز که تهیه مقدّمات امکان دارد، باید آن را تهیه کنید، اگرچه ذی المقدّمه هنوز واجب نشده است». این مطلب در مورد مسأله وضو خیلی روشن‌تر است چون وقت یـک مسـأله قطعی التحقّق است و مثـل مجیء زیـد نیست که انسـان بتوانـد در مورد آن شبهه کرده و بگوید: «ممکن است مجیء زید تحقّق پیدا نکند». یک ساعت دیگر، قطعاً وقت نماز ظهر و عصر داخل می‌شود و الآن هم آب هست و فرض می کنیم چیزی به‌عنوان تیمم بـدل از وضو هم مشـروع نشـده است. در اینجـا اگر الآـن وضو بگیریم می توانیم نماز را در وقت خودش

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۵۱

بخوانیم امّا اگر الآن وضو نگیریم دیگر امکان تحصـیل نماز نیست. در اینجا، بعـد از آنکه ملاک برای عقل روشن شـد، عقل- بنا بر قول به ملازمه- کشف می کند که مولا وضو را برای ما واجب کرده است و لازم نیست وجوب ذی المقدّمه، فعلیت داشته باشد تا ما کشف کنیم وجوب مقـدّمه را، بلکه بـا وجود این شـرایط هم ایجاب مقـدّمه را کشف می کنیم، زیرا اگر وضو واجب نباشـد و ما هم وضو نگیریم و منتظر وقت بمـانیم، دیگر شـرط نمـاز تحقّق نـدارد و مـأمور به را نمی‌توانیم در خـارج اتیـان کنیم. و حتی بنا بر انکار ملازمه هم، لابـدّیت عقلیه در اینجا وجود دارد و عقل ما را الزام می کنـد که در اینجا حتماً بایـد وضو بگیری تا بعـد از آمدن وقت- که یـک امر قطعی است- بتـوانی مطلوب مولاـ را اتیـان کنی. امّـا اگر به‌عنوان ترشـح و تولّـد و امثـال این‌هـا- که بوی علیت از آنها استشمام می‌شود- تکیه کنیم، اشکال خواهد شد که چگونه وقتی علت نیامده، معلول بیاید؟

علت، وجوب نمـاز است و وجوب نماز هم- بنا بر قول مشـهور، در مقابل شـیخ انصاری رحمه الله و محقّق عراقی رحمه الله- بعـد از وقت می‌آید. در نتیجه اشکالی که بر مشهور- در مقابل شیخ انصاری رحمه الله و مرحوم عراقی- وارد شده، به این صورت قابل دفع است و در باب واجب مشروط، هیچ اشکالی بر مشهور وارد نیست.

تقسیم دوم: واجب منجّز و واجب معلّق

اشاره

این تقسیم را صاحب فصول رحمه الله مطرح کرده است. ایشان در تعریف واجب منجّز و معلّق می‌فرماید: واجب منجّز: واجبی است که وجوبش گریبانگیر مکلّف شده و فعلیت دارد و حصول آن توقّف بر امری غیر مقدور- از ناحیه مکلّف- ندارد، مثلًا وجوب معرفت و شناخت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۵۲

نسبت به احکام و اصول عقاید، برای مکلّف فعلیت دارد و تحقّق آن متوقّف بر امر غیر مقدور نیست، زیرا مکلّف می‌تواند در مقام تحقّق معرفت برآید و آن را در خارج ایجاد کند. واجب معلّق: واجبی است که وجوبش گریبانگیر مکلّف شده و فعلیت دارد ولی حصول آن متوقّف بر امر غیر مقدور- که الآن در اختیار مکلّف نیست و تحقّق آن نیاز به زمان دارد- می‌باشد، مثلًا در مسأله حج، وقتی انسان مستطیع شد و یا- بنا بر احتمال دیگر- کاروان هم‌سفران حج به حرکت درآمد، وجوب حج برای انسان فعلیت پیدا می‌کند، امّا تحقّق خود حج- که واجب و مأمور به است- توقّف بر زمان خاصی دارد که آن زمان خاص چند روزی از ذی‌حجّه است.[۲۴۵]

فرق بین واجب معلّق و واجب مشروط:

اشاره

صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: واجب مشروط، قبل از تحقّق شرط، وجوبی ندارد ولی واجب معلّق، قبل از تحقّق معلّق علیه، وجوب دارد امّا واجب، متوقّف بر معلّق علیه است. هر دو عنوان در مورد حج پیاده می‌شود. حج اگر نسبت به استطاعت یا خروج کاروان ملاحظه شود، واجب مشروط است یعنی تا زمانی که استطاعت یا خروج کاروان تحقّق پیدا نکند وجوبی در کار نیست امّا همین حج را اگر نسبت به وقت و زمان خاصش ملاحظه کنیم، واجب معلّق خواهد بود.[۲۴۶] قبل از ورود به بحثِ امکان و عدم امکان واجب معلّق باید به بررسی فایده این تقسیم بپردازیم:

چه فایده‌ای بر تقسیم واجب به معلّق و منجّز وجود دارد؟

تقسیماتی که ما برای واجب مطرح می‌کنیم به‌لحاظ نقشی است که این تقسیمات در بحث مقدّمه واجب ایفا می‌کنند، مثلًا در بحث واجب مطلق و مشروط می‌خواهیم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۵۳

بگوییم: واجب مطلق، مقدّماتش هم وجوب دارد، امّا مقدّمات واجب مشروط، قبل از تحقّق شرط، وجوب ندارد، مگر در آن قسم خاصی که در بحث قبل اشاره کردیم.[۲۴۷] لذا با وجود اینکه تقسیمات زیادی در ارتباط با واجب می‌تواند مطرح شود،[۲۴۸] امّا در بحث مقدّمه واجب مطرح نمی‌شوند، چون نمی‌توانند در این زمینه نقشی ایفا کنند. حال آیا تقسیم واجب به معلّق و منجّز چه اثری در باب مقدّمه واجب می‌تواند داشته باشد؟ آیا صاحب فصول رحمه الله مطلق واجب را به این دو قسم تقسیم کرده یا اینکه این تقسیم فقط مربوط به واجب مطلق است و در مورد واجب مشروط جریان ندارد؟ تقسیم صاحب فصول رحمه الله فقط در مورد

واجب مطلق است، زیرا ایشان هم در مورد واجب مطلق و هم در مورد واجب منجّز، فعلیت وجوب را مطرح کردند و چون وجوب واجب مشروط فعلیت ندارد و متوقّف بر این است که قید و شرطش حاصل شود، لذا واجبات مشروط از تقسیم صاحب فصول رحمه الله خارج است و تقسیم فقط در مورد واجبات فعلیه است و واجبات فعلیه همان واجبات مطلقه است. ممکن است کسی بگوید: صاحب فصول رحمه الله حج را نسبت به استطاعت مطرح کرد و این واجب مشروط است. می‌گوییم: واجب مشروط تا زمانی واجب مشروط است که شرط آن حاصل نشده باشد، امّا وقتی شرط آن حاصل شد، وجوب آن فعلیت پیدا کرده و عنوان واجب مطلق را پیدا می‌کند. در نتیجه صاحب فصول رحمه الله واجب مطلق را به این دو قسم تقسیم کرده است. ولی آیا این دو قسم چه نقشی می‌توانند در بحث مقدّمه واجب داشته باشند؟ هدف صاحب فصول رحمه الله از این تقسیم این است که مقدّمات حج را قبل از آمدن زمان حج واجب کند. ایشان می‌خواهد بفرماید: وقتی استطاعت حاصل شد و وجوب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۵۴

حج گریبان مکلّف را گرفت، مکلّف نباید منتظر آمدن وقت حج بشود بلکه باید از همین‌الان، مقدّمات آن- مثل تهیه گذرنامه- را فراهم کند، زیرا اگر بخواهد منتظر وقت حج شود اوّلًا: نمی‌تواند حج را در خارج اتیان کند و ثانیاً: وجوب حج، همین‌الان فعلیت دارد، بنابراین مقدّمه آن‌هم وجوب فعلی پیدا می‌کند لذا تحصیل گذرنامه برای او واجب می‌شود. رحمه الله: مرحوم آخوند بر صاحب فصول اشکال کرده می‌فرماید: «آیا وجوب تحصیل مقدّمه، اثر چیست؟ آیا اثر فعلی بودن وجوب حج است یا اثر استقبالی بودن واجب؟

چون به‌نظر شما (صاحب فصول رحمه الله) واجب معلّق و واجب منجّز، وجوبشان فعلی است و فرق میان آن دو این است که در واجب منجّز، خود واجب هم فعلی است امّا در واجب معلّق، استقبالی است». شما (صاحب فصول رحمه الله) خواهید گفت: «وجوب تحصیل گذرنامه، اثرِ فعلی بودن وجوب حج است» و نمی‌گویید: «علّت آن، استقبالی بودن واجب است»، چون استقبالی بودن واجب، اثری در وجوب تحصیل مقدّمه ندارد. در نتیجه وجوب تحصیل گذرنامه در ارتباط با جهت مشترك میان واجب معلّق و واجب منجّز است نه در ارتباط با وجه امتیاز واجب معلّق که عبارت از استقبالی بودن واجب است. پس چه فایده‌ای بر این تقسیم مترتّب است؟[۲۴۹] به‌نظر ما این بیان مرحوم آخوند براساس مبنای خودشان خوب است. رحمه الله: مرحوم شیخ انصاری براساس مبنای خودشان در مورد واجب مشروط- که قید را مربوط به مادّه می‌دانست، برخلاف مشهور که قید را مربوط به هیئت می‌دانستند- تقسیم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۵۵

صاحب فصول رحمه الله را مورد اشکال قرار داده است. قبل از بیان اشکال شیخ انصاری رحمه الله لازم است بین واجب معلّق صاحب فصول رحمه الله و واجب مشروط شیخ انصاری رحمه الله و همچنین بین واجب معلّق صاحب فصول رحمه الله و واجب مشروط مشهور مقایسه‌ای انجام دهیم: فرق بین واجب معلّق صاحب فصول رحمه الله با واجب مشروط مشهور این است که در واجب مشروط مشهور، وجوبْ معلّق است امّا در واجب معلّق صاحب فصول رحمه الله، وجوبْ معلّق نیست بلکه واجبْ معلّق بر مجیء وقت است. پس فرق بین وقت در باب نماز و وقت در باب حجّ، فرق بین واجب مشروط و واجب معلّق است با اینکه در هر دو «وقت» به نسبت به «واجب» ملاحظه می‌شود. صاحب فصول رحمه الله می‌گوید: «صلاة نسبت به وقت، واجب مشروط است، یعنی قبل از فرارسیدن وقت، نمازْ وجوبی ندارد. امّا حج نسبت به وقت، واجب معلّق است و الّا وجوب قبل از تحقّق وقت در باب حج ثابت است». امّا شیخ انصاری رحمه الله در واجب مشروط، قید را مربوط به مادّه و دخیل در واجب می‌دانست، صاحب فصول رحمه الله هم در اینجا (واجب معلّق) قید وقت را مربوط به مادّه و دخیل در واجب می‌داند. بنابراین بین واجب مشروط شیخ انصاری رحمه الله و واجب معلّق صاحب فصول رحمه الله فرقی وجود ندارد مگر از جهت توسعه و تضییق. صاحب فصول رحمه الله

می گوید: «معلّق علیه در واجب معلّق، یک امری است که مقدور مکلّف نیست، مثل مسأله زمان». امّا شیخ انصاری رحمه الله که در واجب مشروط قید را مربوط به ماده می‌داند، خصوصیتی در مورد قید ملاحظه نمی کند، خواه آن قید، مقدور باشد- مثل استطاعت- یا غیر مقدور- مثل مجیء زید- فرقی نمی کند. در نتیجه واجب معلّق صاحب فصول رحمه الله شعبه‌ای از واجب مشروط شیخ انصاری رحمه الله است. بر همین اساس شیخ انصاری رحمه الله بر صاحب فصول رحمه الله اشکال کرده که چه ثمره‌ای بر این تقسیم شما مترتّب است؟ آنچه شما اینجا مطرح کرده‌اید، ما (شیخ انصاری رحمه الله) وسیع‌تر آن را مطرح کرده‌ایم.[۲۵۰]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۵۶

رحمه الله: صاحب فصول رحمه الله ناچار است بگوید: «صلاهٔ نسبت به وقت واجب مشروط است و حج نسبت به وقت واجب معلّق است، به‌همین‌جهت تحصیل گذرنامه، قبل از آمدن وقت، واجب است». ولی ما فرقی بین آن دو نمی‌بینیم بلکه به‌نظر ما، هم حج و هم صلاهٔ نسبت به وقت، واجب مشروط می‌باشند. همان‌طور که تا وقتی زوال حاصل نشده است، وجوبی برای نماز ظهر و عصر تحقّق پیدا نمی کند، تا وقتی هم که ایّام خاص حج حاصل نشود، حجّ واجب نمی‌شود. یعنی وجوب حج دارای دو شرط است: استطاعت و فرارسیدن وقت- یا خروج کاروان- و مجرد استطاعت یا خروج کاروان، به تنهایی برای وجوب حج کفایت نمی کند. اشکال: براساس این مبنا، کسی که مستطیع شد، حج برایش واجب نمی‌شود، در این صورت چه لزومی دارد که به دنبال تهیه مقدّمات برود؟[۲۵۱] جواب: طبق بیانی که قبلًا مطرح کردیم می گوییم: بین استطاعت و آمدن وقت فرق وجود دارد. حصول استطاعت قابل پیش‌بینی نیست امّا آمدن وقت حج قابل پیش‌بینی است. بنابراین وقتی مکلّف استطاعت پیدا کرد، به‌طور قطع می‌داند که شرط دوّم وجوب- یعنی وقت- خواهد آمد، آن‌وقت ملاحظه می کند که اگر بخواهد مقدّمات را بعد از فرارسیدن وقت حج انجام دهد، امکان تحقّق حج وجود نخواهد داشت، لذا برای اینکه حج از او فوت نشود واجب است مقدّمات را فراهم کند. امّا وجوب تحصیل مقدّمات، در ارتباط با وجوب فعلی حج نیست. پس ما توانستیم راه سوّمی برای انکار واجب معلّق صاحب فصول رحمه الله پیدا کنیم به این صورت که بگوییم: «آنچه صاحب فصول رحمه الله به‌عنوان واجب معلّق مطرح کرده،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۵۷

درحقیقت، واجب مشروط است ولی از آن واجبات مشروطی است که چون شرطش حتماً تحقّق پیدا می کند، مقدّمات آن لزوم تحصیل قبلی دارد. در نتیجه تقسیم صاحب فصول رحمه الله اثری ندارد و واجب معلّق مورد قبول نیست.

البته تصویر واجب معلّق آن‌گونه که صاحب فصول رحمه الله فرمود- که وجوبْ فعلیت داشته باشد ولی واجب استقبالی باشد- مانعی ندارد و ما نخواستیم امکان ذاتی آن را انکار کنیم، همان‌طور که مرحوم آخوند و مرحوم شیخ انصاری هم نمی‌خواستند امکان ذاتی آن را انکار کنند. ولی در این میان بعضی از محققین از اصولیین قائل به استحاله واجب معلّق شده‌اند که ما لازم می‌دانیم قبل از بررسی کلام آنان تحقیقی در ارتباط با واجب معلّق ارائه نماییم:

تحقیق در ارتباط با واجب معلّق

ما وقتی به وجدان خود مراجعه می کنیم نه در اراده تکوینیه و نه در اراده تشریعیه- یعنی وجوب که جانشین اراده تکوینیه است- استحاله‌ای نسبت به واجب معلّق و مراد مستقبل نمی‌بینیم. مرادْ در اراده تکوینیه بر دو قسم است: ۱- گاهی مراد انسان، یک امر حالی و فعلی است و به مجرّد تحقّق اراده، شخص مرید آن را انجام می‌دهد، مثل انسانی که اراده کند دست خود را حرکت دهد. ۲- گاهی مراد انسان، یک امر استقبالی است یعنی موقوف به زمان بعد است، مثل اینکه شما امروز اراده کنید فردا در جلسه درس حاضر شوید و یا مثلًا هر روز صبح ما اراده می کنیم نماز ظهر و عصر و مغرب و عشا را انجام دهیم و کسی نمی‌تواند وجود چنین

اراده‌ای را انکـار کرده و بگویـد: «بایـد صبر کنیم تا وقت داخل شود، آنگاه اراده متعلّق به نماز ظهر و عصـر و مغرب و عشاء حادث می‌شود که از این جهت، فرقی بین مسلمان و غیر مسلمان نباشد. یعنی همان‌طور که غیر مسلمان قبل از غروب هیچ اراده‌ای نسبت به انجام نماز مغرب و عشاء ندارد، مسلمان هم اراده‌ای ندارد». مسلمان

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۵۸

در ماه شـعبان اراده روزه ماه رمضان را دارد ولی مرادش عبارت از روزه ماه رمضان است که مقیّـد به ماه رمضان می‌باشـد. در اراده تشـریعیه هم همین‌طور است: ۱- گـاهی مرادِ انسـان امری حـالی و فعلی است مثـل اینکه مولاـ به عبـدش می‌گویـد: «سافر الآن». ۲- گاهی مراد، امری اسـتقبالی است، مثل اینکه مولا به عبـدش می‌گوید: «سافر غداً». در اینجا اگرچه ایجاب الآن صادر شده است ولی مرادْ امری اسـتقبالی است و کسـی نمی‌تواند بگوید: «مولا الآن نمی‌تواند دسـتوری نسبت به فردا صادر کند و اگر هم خواست چنین کاری انجام دهد باید به‌صورت واجب مشروط باشد، مثل اینکه بگوید:

«إن جاءك زيد فأكرمه» تا بعث و تحریک، بعد از تحقّق شرط، تحقّق پیدا کند». ما وجداناً مانعی از این نمی‌بینیم که مولا الزام فعلی به نحو واجب مطلق داشـته باشـد که مراد آن امری اسـتقبالی باشـد. اگر مولایی به عبـدش بگویـد: «یک ساعت دیگر به بازار رفته و گـوشت خریـداری کن»، آیـا معنـایش این است که الآـن ایجـابی نیست و این به‌صورت واجب مشـروط است؟ اگر واجب مشـروط باشد، در واجب مشـروط که تحصـیل شرطش لازم نیست. وقتی واجبِ مطلق شد آیا معنایش غیر از این است که تکلیفْ الآن تحقّق دارد ولی واجب دارای قیـد «یـک سـاعت دیگر» است؟ در نتیجه مسـأله امکـان واجب معلّق، چه در ارتباط با اراده تکوینیه و چه در ارتبـاط با اراده تشـریعیه جای تردیـد نیست. رحمه الله مرحوم محقّق اصـفهانی از جمله کسانی است که قائل به اسـتحاله واجب معلّق شده‌اند. کلام ایشان در حاشیه کفایه دارای دو بخش است: یک بخش آن مربوط به اراده

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۵۹

تکـوینیه و بخش دیگر مربـوط به اراده تشـریعیه است. ایشـان در مورد اراده تکوینیه می‌فرمایـد: اراده تکوینیّه نمی‌توانـد به یـک امر اسـتقبالی تعلّق بگیرد. مبنـای کلاـم ایشـان همان تعریف مشـهوری است که در باب اراده مطرح شـده و آن این است که «الإرادة هو الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد» یعنی اراده عبارت از شوق مؤکّدی است که عضلات و جوارح انسان را به‌طرف مراد حرکت می‌دهـد. ایشان می‌فرمایـد: نفس انسان با اینکه اتّصاف به وحدت دارد ولی درعین‌حال دارای قوای متعدّد- و به تعبیر دیگر: دارای مراتب و منـازل- است. ۱- یکی از قـوایی که در نفس وجـود دارد و مربوط به همین مسـأله اراده است، عبـارت از قوه عـاقله است. خداونـد این خصوصـیت را به نفس انسان داده است که فایـده شـیئی را که می‌خواهـد متعلّق اراده قرار دهـد، تعقّل و ادراک می‌کند. قوّه عاقله ادراک می‌کند که این شیء دارای فوایدی است که در ارتباط با نفس انسان است. مثلًا تصدیق به فایده مراد- که یکی از مبادی اراده است- به همین قوّه عاقله نفسانیه مربوط است.

نفس بایـد درک کنـد وجود این فایـده و نتیجه را برای مراد و این که نفع مراد- از جهت دینی یـا دنیایی- به خود نفس برمی‌گردد. تصـوّر نیز- که اوّلین مبـدأ اراده است- ارتبـاط به همین قـوّه عـاقله دارد، زیرا تصوّر عبـارت از التفـات نفس انسـان به شـیء متصوَّر است.[۲۵۲] ۲- یکی دیگر از قـوای مربـوط به نفس عبـارت از قوّه شوقیه است. شوق عبـارت از این است که نفس انسـان نسـبت به شیء مراد تمایل و علاقه پیدا کند. شوق، با وجود اینکه خودش یکی از مراتب نفس است ولی درعین‌حال دارای شدّت و ضـعف و کمال و نقص است. سپس می‌فرماید: اوّلین مرتبه شوق، لازم نیست به یک امر مقدوری تعلّق بگیرد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۶۰

بلکه ممکن است به امر محالی تعلّق بگیرد. امّا این شوق وقتی به شـیء مراد تعلّق گرفت، نفس انسان ملاحظه می‌کند اگر در خارج، مـانعی از تحقّق این شـیء مراد وجود دارد، در همین مرحله اوّل، شوقْ به حـالت رکود بـاقی می‌مانـد و سیر تکـاملی نـدارد. امّا اگر

ملاحظه کرد که تحقّق این شیء مراد یک امر مقدوری است و مانعی برای آن وجود ندارد و یا اگر مانعی هم وجود دارد قابل برطرف شدن است، در این صورت شوق قوّت و کمال پیدا می‌کند و به حدی تکامل پیدا می‌کند که از آن تعبیرات مختلفی می‌شود. گاهی از آن به اجماع تعبیر می‌شود، گاهی به تصمیم و عزم و گاهی به قصد و اراده. در نتیجه برای تحقّق اراده نمی‌توان گفت: «الإرادهٔ مجرّد الشوق» یا «الإرادهٔ نفس طبیعهٔ الشوق»، بلکه آن مرتبه کامل شوق که با توجه به امکان تحقّق مراد، وجود پیدا می‌کند، از آن به اراده و شوق مؤکّد تعبیر می‌شود. ۳- شوق مؤکّد دارای یک مُبْرِز هم می‌باشد و آن این است که وقتی این شوق به مرحله کمال رسید، بلافاصله روی قوّه عامله که یکی دیگر از قوای موجود در نفس است- تأثیر می‌کند. قوّه عامله، در اعضاء و جوارح انسان به‌صورت پراکنده وجود دارد.

در نتیجه شوق مؤکّد- که عبارت از مرحله کامله‌ای است که بلافاصله قوّه عامله پراکنده در تمام عضلات و جوارح را به کار می‌اندازد- اراده و قصد نامیده می‌شود. در این صورت آیا ممکن است در جایی شوق مؤکّد- یعنی اراده- تحقّق داشته باشد ولی در عضلات و جوارح- که قوه عامله نفس انسان است- هیچ‌گونه تأثّری به‌وجود نیامده باشد؟ مرحوم اصفهانی می‌فرماید: اگر ما بخواهیم بگوییم: اراده تکوینیه به امر استقبالی تعلّق می‌گیرد» باید بگوییم: «اراده تکوینیه، هیچ‌گونه تأثیری در اعضاء و جوارح ما نگذاشته است». وقتی الآن اراده می‌کنیم که فردا مسافرت نماییم، این قوّه شوقیه چه تأثیری در عضلات و جوارح ما گذاشته است؟ ما خواه اراده مسافرت فردا را بنماییم یا ننماییم، مشغول کار خود هستیم و اراده آن تأثیری در اعضا و جوارح ما ندارد.

درحالی‌که اراده، چیزی است که عضلات و جوارح را آرام نمی‌گذارد و بلافاصله قوّه عامله انسان تحت تأثیر قوّه شوقیه قرار گرفته و عضلات و جوارح او برای تحقّق مراد فعالیت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۶۱

می‌کنند، سپس ایشان می‌فرماید: «به‌همین‌جهت گفته‌اند: اراده، جزء اخیر از علت تامّه است یعنی بعد از آمدن اراده، دیگر حالت انتظار و توقّعی وجود ندارد. درحالی‌که شما (مرحوم صاحب فصول) می‌گویید: «اراده می‌آید، علت تامّه هم تحقّق پیدا می‌کند ولی معلول تحقّق پیدا نمی‌کند». آیا می‌توان بین علت و معلول تفکیک نمود؟ چگونه ممکن است اراده که جزء متمّم علت تامّه است، الآن تحقّق پیدا کند ولی معلولش که عبارت از مسافرت است فردا تحقّق پیدا کند؟ ممکن است کسی بگوید: در اینجا معلول، به حسب ذاتش، تأخّر از علّت دارد یعنی معلول، عبارت از «مسافرت مقیّد به اینکه در فردا باشد» است، بنابراین نمی‌تواند قبل از فردا تحقّق پیدا کند و اگر قبل از فردا تحقّق پیدا کرد، آن معلول نخواهد بود». مرحوم اصفهانی در پاسخ می‌فرماید: این حرف فسادش بیشتر از حرف اوّل- یعنی تفکیک بین علت و معلول- است. چون این حرف بازگشتش به این است که «در ذات معلول، انفکاک از علت وجود دارد». چه فرق است بین اینکه شما بگویید: «در ذات معلول، تأخّر وجود دارد» یا بگویید: «در ذات معلول، انفکاک از علت مطرح است»؟

درحالی‌که قاعده عقلیه حکم به عدم انفکاک می‌کند و معقول نیست که معلول، انفکاک از علت داشته باشد. ممکن است کسی بگوید: چه مانعی دارد که بگوییم: «ذات علت، تحقّق دارد ولی زمان فردا به‌صورت شرطیت برای تحقّق مراد مطرح است»؟ محقّق اصفهانی رحمه الله در پاسخ می‌فرماید: در مورد شرطیت آن، دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: زمان فردا، شرطیت داشته باشد برای اینکه مرتبه ناقص شوق به مرتبه کامل برسد. این احتمال به‌نظر ما (مرحوم اصفهانی) مانعی ندارد ولی معنایش این است که قبل از فردا اراده‌ای وجود ندارد، زیرا اراده، اصل شوق و مرتبه ناقص آن نیست بلکه اراده عبارت از مرتبه کامل شوق است و شما هم می‌گویید: «مرتبه کامل شوق، فردا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۶۲

تحقّق پیدا می‌کند» ما هم همین را می‌گوییم. ما می‌گوییم: «الآن شوق هست ولی اراده نیست و تعلّق شوق به امر محال هم هیچ

اشکالی نـدارد. اصل طبیعت شوق که به مرتبه ناقصه هم تحقّق پیـدا می کنـد، الآن تحقّق دارد ولی اراده تحقّق ندارد، زیرا اراده آن مرتبه کامل است و شـما که شرط تحقّق مرتبه کامل را آمدن فردا می‌دانید، بنابراین اراده هم فردا پیدا می‌شود و تعلّقش به مسافرت، تعلّق به یک امر حالی می‌شود، امّا آنچه مورد بحث است این است که اراده الآن وجود داشـته باشد ولی مرادش مقید به زمان آینده باشد». احتمال دوّم: مراد از شرطیت این باشد که امروز شوق مؤکّد به نام اراده تحقّق پیدا کرده ولی درعین‌حال، آمدن فردا شرطیت داشته باشد برای اینکه این شوق عضلات را به‌سوی مراد تحریک کند. ما (مرحوم اصفهانی) نمی‌توانیم این معنا را بپذیریم، زیرا این معنـا به تفکیـک معلول از علت برگشت می کنـد و بـا جزء اخیر بودن اراده نسـبت به علت تـامّه منافـات دارد. شـما بـا این حرف، یا می‌خواهیـد بگوییـد: «اراده، جزء اخیر از علت نیست و در عین اینکه اراده آمـده، شـرط دیگری هم در کـار است» و یـا می‌خـواهید بگوییـد: «در عین اینکه علت، کامـل شـده ولی معلـول، منفـک از علت است و بین علت و معلول فاصـله زمـانی وجود دارد». لـذا ما نمی‌توانیم این معنـا را بپـذیریم. سپس می‌فرمایـد: اصولًـا سـببیّت اراده با سـببیت سایر اسـباب خارجیه فرق دارد. در اسـباب خارجیه ممکن است چیزی سببیت داشـته باشد ولی تأثیر این سـبب موجود در خارج، مشـروط به شرطی باشد، مثلًا وقتی گفته می‌شود: «نار، سببیت برای احراق دارد»، ممکن است نـار وجود پیـدا کنـد ولی شـرط تـأثیرش در احراق- که مثلًا عبارت از مجاورت است- تحقّق پیـدا نکنـد، به‌همین‌جهت نتوانـد تأثیر در احراق کنـد. با اینکه هیچ نقص و کمبودی در وجود خارجی نار وجود ندارد. اما در مسأله اراده، که یـک طرفش ارتبـاط به نفس و قوه شوقیه و طرف دیگرش ارتبـاط به قوّه عامله پراکنـده در عضـلات و جوارح دارد، جای این حرفها نیست. اینجا نمی‌توان گفت: «قوّه شوقیه به

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۶۳

مرحله کمال و تأکّد رسیده ولی محرکیت آن نسبت به عضلات، مشروط به آمدن زمانی است که فردا می‌خواهد تحقّق پیدا کند». این‌هـا در امور خـارجیه- مثـل مسـأله نـار و احراق- جاری می‌شود. اگر قوّه شوقیه در نفس به‌وجود آمـد، چه کمبودی در قوّه عامله وجود دارد که حـالت انبعـاث و تـأثّر در آن به وجود آیـد؟ لـذا به مجرّد تحقّق این مرتبه کـامله، معنا نـدارد که حالت انتظار در کار باشـد. در نتیجه مـا نمی‌توانیم تصوّر کنیم که اراده تکوینیه فعلیت داشـته باشـد ولی مراد آن فاصـله زمـانی داشـته باشـد با این اراده. مرحوم آخونـد در اینجا برای اثبات امکان تعلّق اراده تکوینی به امر اسـتقبالی می‌فرمایـد: آنجایی که مراد انسان مقـدّماتی لازم دارد که انجام آنها مثلًا دو ساعت وقت لازم دارد، آیا اراده، به ذی المقدّمه- که دو ساعت بعد واقع می‌شود- تعلّق گرفته است یا نه؟ اگر بگوییـد: «تعلّق گرفته است»، می گوییم: «بنابراین تعلّق اراده به امر اسـتقبالی مانعی نـدارد». و اگر بگوییـد: «اراده به ذی المقدّمه- که دو ساعت بعـد واقع می‌شود- تعلّق نگرفته است»، می گوییم: «پس چرا شـما نسبت به انجام مقـدّمات آن اقـدام می کنیـد؟ مگر اراده متعلّق به مقدّمه، متولّد از اراده متعلّق به ذی المقدّمه نیست؟ آیا می‌شود کسـی اراده نسـبت به ذی المقدّمه نداشته باشد، امّا نسبت به مقدّمه- بما أنّها مقدّمهٔ- اراده داشـته باشد؟ پس همین که شـما نسبت به انجام مقدّمات اقدام می کنید و یکایک آنها را از روی اراده انجـام می‌دهیـد، به این جهت است که اراده، به ذی المقـدّمه تعلّق گرفته است». مرحـوم محقّـق اصـفهانی در پاسـخ مرحـوم آخوند می‌فرمایـد: در اینجا که ما ذی‌المقـدّمه‌ای داریم که دارای مقـدّماتی است و مثلًا انجام آن مقدّمات، دو ساعت وقت لازم دارد، قبول داریم که مسأله تبعیت در کـار است، امّـا در اینجـا اراده به ذی المقـدّمه تعلّق نگرفته است بلکه شوق نـاقص- که اوّلین مرتبه شوق است- به ذی المقدّمه تعلّق

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۶۴

گرفته است و آن شوق ناقص، از ذی المقـدّمه به مقـدّمه سـرایت کرده است و در این صورت، شوق متعلّق به ذی المقـدّمه به حالت رکود باقی می‌مانـد و اراده‌ای در ارتباط با آن مطرح نیست ولی وقتی سـراغ مقدّمات می‌آییم، با توجه به اینکه مقدّمات فعلیت دارد و قبل از ذی المقـدّمه تحقّق پیـدا می کنـد، شوق متعلّق به مقـدّمات، یکی پس از دیگری تأکّد پیدا کرده و به مرتبه کمال می‌رسد و

تبـدیل به اراده می‌شود. شوق متعلّق به مقـدّمه اوّل، تبدیل به اراده می‌شود- چون وقت آن الآن است و مانعی هم وجود ندارد- پس مقـدّمه اوّل را اراده می کنـد. امّا اراده مقـدّمه اوّل ترشـحی نیست. آنچه ترشـحی است اصـل شوق است نه عنوان اراده. این معنـا در مقـدّمه دوّم و مقدّمه سوّم و سایر مقدّمات هم پیاده شده و شوق مربوط به آنها به اراده تبدّل پیدا می کند. وقتی یکایک مقدّمات، از روی اراده تحقّق پیـدا کرد نوبت به ذی المقـدّمه می‌رسـد و در اینجـا آن شوقی که در ذی المقـدّمه رکود پیـدا کرد- چون امکـان تحقّق ذی المقـدّمه بـدون مقدّمه وجود نداشت- به اراده تبدیل می‌شود، زیرا بعد از تحقّق مقدّمات، امکان تحقّق ذی المقدّمه فراهم شـده است. و درحقیقت، در اینجا اراده مربوط به ذی المقـدّمه بعد از تحقّق مقدّمات پیدا می‌شود. امّا آنچه از ذی المقدّمه به مقدّمه سرایت می کنـد، مجرّد شوق است و ما مجرّد شوق را اراده نمی‌دانیم، لـذا شوق مربوط به هریک از مقـدّمات بایـد به‌لحاظ امکان و ظرف زمانی‌اش تبـدّل به اراده پیدا کند و پس از تمام شدن مقدّمات و امکان تحقّق ذی المقدّمه، شوق راکد ذی المقدّمه هم تبدیل به اراده می‌شود. مرحوم محقّق اصفهانی پس از پاسخ دادن از کلام مرحوم آخوند، بحث خود را ادامه داده و در مورد استحاله تعلّق اراده تشریعیه ۲۵۳] به امر اسـتقبالی می‌فرمایـد: در اراده تکوینیه، انسـان اراده می کنـد که خودش کاری را انجام دهـد ولی در اراده تشریعیه،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۶۵

اراده می‌کند که دیگری کاری را از روی اراده و اختیار خود انجام دهد. در این صورت، مولا با خود می گوید: «اگر این فعل بنا بود از خـود مـن صـادر شـود، راه رسـیدن بـه آن عبـارت از اراده تکـوینیه و شـوق مؤکّـدی است که عضـلات را به‌طرف مراد تحریک می کنـد. امّا اینجا که مولا از طرفی می‌خواهـد فعل توسط عبـد انجام شود و از طرفی می‌خواهـد صـدور فعل از عبـد، اختیاری باشد، مولا ـ می‌بینـد: صـدور فعـل اختیـاری از ناحیه عبـد، در اختیار مولا نیست و فاعلش همان عبـد است و معقول نیست کسـی اراده کند صـدور فعل اختیاری از ناحیه دیگری را، لـذا وقتی با این مشـکل مواجه می‌شود، می‌بیند راه حلّ آن این است که مولا از راه تسبیب وارد شود یعنی در عبـد ایجاد داعی و محرک کنـد که آن داعی و محرک، عبـد را تحریک کند به اینکه فعل را اختیاراً انجام دهد. داعی و محرک همـان ایجـاب و الزام و دسـتور و بعث اعتباری است که از ناحیه مولا صادر می‌شود. این بعث اعتباری، یک جهتش مربوط به مولاـست و آن این است که صـدور این بعث اعتبـاری از نـاحیه مولاـ صـدور ارادی و اختیاری است و بین اراده و مراد او هیـچ تخلّـف و انفکـاکی وجـود نـدارد، همـان‌طور که بین اراده و مراد، در اراده تکـوینیه تخلّـف و انفکـاک وجود نـدارد. در اراده تکوینیه، ارادهٔ مولا را تحریک می کرد تا مراد را خودش انجام دهد و فاصـله‌ای بین مراد و اراده نبود. اینجا هم آن شوق مؤکّد، مولا به صـادر کردن بعث اعتباری تحریک می کنـد که این بعث اعتباری، فعلی است یعنی الآن تحقّق دارد. طرف دیگر این بعث اعتباری عبـارت از مـأمور به است. که در واجب معلّق، یـک امر اسـتقبالی است که بعـداً تحقّق پیـدا می کنـد. در نتیجه در نـاحیه بعث مولاـ انفکاکی بین اراده و مراد به‌وجود نیامده است، امّا مولا می‌بیند در عبد هیچ‌گونه تحرّکی حاصل نشده است، البته نه از این جهت که عبـد بخواهـد تخلّف کنـد، بلکه از این جهت که مـأمور به عبـارت از مسـافرت فرداست و هنوز فردایی تحقّق پیـدا نکرده است. پس درحقیقت، بعث کامل از ناحیه مولا صادر شـده است ولی در برابر این بعث، هیچ‌گونه انبعاثی از ناحیه عبد تحقّق پیدا نکرده است و بین بعث و انبعاث انفکاک حاصل شده است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۶۶

درحـالی که- بـا آن بیـانی که در ارتبـاط بـا اراده تکوینیه مطرح شـد- اینجـا هم نبایـد بین بعث و انبعـاث فاصـله‌ای وجود پیـدا کند همان‌طور که بین بعث و اراده مولا که متعلّق به بعث بود، هیـچ گونه انفکاکی پیدا نشد. خلاصه اشـکال مرحوم اصـفهانی به صاحب فصول رحمه الله این شد که انفکاک بین اراده و مراد، هم در اراده تکوینیه و هم در اراده تشریعیه، امر غیر معقولی است.[۲۵۴]: بیان ایشان شایـد بهترین بیانی باشـد که در ارتباط با اسـتحاله واجب معلّق مطرح شـده است به‌گونه‌ای که اگر بتوانیم آن را مورد مناقشه

قرار دهیم، بیان‌های دیگر به‌طریق اولی مورد مناقشه قرار خواهد گرفت.) اشکال اوّل:[۲۵۵] کلام مرحوم اصفهانی مبتنی بر این است که ما اراده تکوینیه را آن‌گونه که ایشان معنا کردنـد- و تعریف مشـهور و مرحوم آخونـد هم به همین کیفیت بود- معنا کنیم یعنی بگوییم: «اراده- که عبارت از شوق مؤکّدی است که محرّک عضـلات به‌طرف مراد می‌باشـد- دارای مراتب و قوای متعدّدی است، ماننـد قوّه عـاقله، قوّه شوقیه و قوّه عـامله. خود قوّه شوقیه هم دارای مراتبی است و وقتی به مرتبه کمـال رسـید- که مـا از آن به شوق مؤکّد تعبیر می‌کنیم- عنوان اراده و قصـد تحقّق پیدا می‌کند». ولی آیا واقعاً این‌طور است؟ به‌عبارت دیگر: آیا اراده و قصد، مربوط به قوّه شوقیه است؟ طبق تعریف ایشان، این یک مطلب مسلّمی است. تعریفی که مشهور برای اراده مطرح کردند، تعریفی نیست که آیه یا روایتی برآن

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۶۷

وارد شـده باشـد تا ما ناچار شویم تعبّداً آن را بپذیریم. به‌نظر ما هیچ سـنخیتی بین اراده و شوق وجود ندارد، زیرا شوق، هرجا تحقّق پیـدا کنـد- هرچنـد مرتبه ضـعیف آن‌هم باشـد- یک حالت انفعالی برای نفس انسان است. انسان فایده یک چیز را درنظر می‌گیرد، سپس تحت تأثیر این فایـده قرار گرفته و حالت شوق در او پیدا می‌شود و علاقه‌مند به آن چیز می‌شود. حتّی اگر به سـرحدّ عشق هم برسد، عشقْ هم یک حالت انفعالی برای نفس انسان است. لذا در عرف از باب مثال گفته می‌شود: فلان شخص وقتی از فلان کتاب تعریف کرد، من شوق به مطالعه آن پیـدا کردم، یعنی تحت تأثیر حرف او قرار گرفتم. و لازم هم نیست که انفعالْ از غیر باشد. بلکه ممکن است از خودِ انسان باشد.

انسـان وقتی فایـده یـک چیز را ملاحظه کرد و تصـدیق به آن فایـده کرد، علاقه‌منـد به تحقّق آن فایـده می‌شود. بنابراین شوق، یک حـالت انفعـالی است و حتّی اگر به مرحله کمـال و تأکّـد هم برسـد از انفعالی بودن خارج نمی‌شود، چون کمال و تأکّد، حقیقت و ماهیت شـیء را تغییر نمی‌دهـد. اگر چیزی از سـنخ انفعالی بود، در تمام مراتبش انفعالی خواهـد بود.[۲۵۶] بنـابراین، شوق در هرجا باشـد، یـک حالت انفعالی است. امّا آیا اراده چیست؟ اراده، یک حالت فعلی برای نفس انسان است. اراده یعنی نیرویی که مؤثّر در ایجاد فعل است. بنابراین اراده یک حالت فعاله و یک نیروی عامله و نیروی فعلی به‌حساب می‌آید. لذا ما در تعبیرات عرفی خودمان این معنا را می‌بینیم مثلًا رفیق شـما در فکر خریدن خانه است، یک وقت از او سؤال می‌کنید: «آیا شما اراده خریدن خانه نموده‌ای؟»، یـک‌وقت هم از او می‌پرسـید: «آیا برای شـما شوق مؤکّـد برای خریـدن خانه حاصل شـده است؟»، آیا معنای این دو عبارت یکسان است؟ طبق بیان مرحوم اصفهانی در مورد اراده، باید معنای این دو عبارت یک چیز باشد، درحالی‌که در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۶۸

تعبیرات عرفی بین این دو عبـارت فرق وجود دارد. تصـمیم و اراده در جـایی است که یـک نیروی فعلی و یـک قوّه فعاله برای نفس پیـدا شـده باشـد و ما- به تبعیت از امام خمینی رحمه الله- گفتیم که اراده به خلّاقیت نفس تحقّق پیـدا می‌کنـد یعنی خداوند با اینکه خـالق مطلق است، شـعبه محـدودی از خلّاقیت را به نفس انسان عنایت کرده است و هنگامی که مبادی اراده تحقّق پیـدا کرد، انسان اراده را خلق می‌کند.[۲۵۷] وقتی در تعبیرات عرفی گفته می‌شود: «آیا برای فلان کار اراده کردی یا نه؟» این تعبیر نشان می‌دهـد که انسان می‌توانسته در مورد آن کار اراده کنـد و می‌توانسـته اراده نکنـد. و چیزی که می‌توانسـته اراده کنـد و می‌توانسته اراده نکند، نفس انسـانی است. در نتیجه شوق، یـک حـالت انفعالی و تأثّر برای نفس است اگرچه به مرحله کمال و تأکّـد هم برسـد. ولی اراده یـک حـالت فعلی و مـؤثّریت برای نفس است و سـنخ این دو بـا یکـدیگر فرق می‌کنـد، پس چگـونه می‌توان اراده را از مقوله شوق به‌حساب آورد؟ بلکه بعضـی معتقدنـد که شوق نه تنها اراده نیست بلکه در مبادی اراده هم دخالت ندارد. البته به این معنا که وجود شوق در مبادی اراده ضرورتی ندارد،[۲۵۸] لذا بعضی از مواقع انسان چیزهایی را اراده می‌کند که نسبت به آنها هیچ علاقه و شوقی ندارد. مثلًا مریض با نهایت کراهتی که نسبت به اسـتفاده بعضـی از داروها دارد، اسـتعمال آن را اراده می‌کند، به جهت فایده‌ای که

برآن مترتّب است. حتّی گـاهی نیـاز به عمـل جراحی پیـدا می‌کنـد به‌گونه‌ای که منجر به قطع یکی از اعضای او می‌شود و با نهایت کراهتی که نسبت به آن دارد، اراده انجـام آن عمـل را می‌نمایـد. البته به‌نظر مـا این حرف دارای منـاقشه است، زیرا آنچه این بعض می‌گوید در صورتی درست است که شوق را با مراد بسنجیم، امّا اگر گفتیم: «اوّلین مبدأ اراده،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۶۹

عبارت از تصوّر و دوّمین مبدأ آن تصدیق به فایده مراد است، که بر اثر این تصدیق، برای انسان شوقی نسبت به همین فایده حاصل می‌شود، نه اینکه شوق نسبت به مراد باشد، چون شوق، یک حالت انفعالی و امری است که متأثّر از چیز دیگر است و آن چیزی که این حـالت انفعـالی را به‌وجود می‌آورد، عبـارت از مراد نیست بلکه تصـدیق به فایـده مراد است»، در این صورت در مسأله استعمال دارو و جراحی منجر به قطع عضو هم شوق متعلّق به فایـده- یعنی سـلامت انسـان- وجود دارد. اگرچه نسبت به خود جراحی و قطع عضو هیـچ‌گونه شوقی تعلّق نگرفته است. بنـابراین در این مثال‌هـا هم شوق تحقّق دارد، چون متعلّق شوق همان فایـده مترتّب بر مراد است نه خود مراد و همین فایده است که حالت تأثّر و انفعالی شوقی را محقّق می‌کند. ولی وجود شوق در بعضی موارد، ضربه‌ای به آنچه گفته شده نمی‌زند و حتّی اگر در تمام موارد هم وجود داشـته باشد، باز هم مقوله اراده و مقوله شوق با یکدیگر تفاوت دارند. در نتیجه مـا نمی‌توانیم تعریف «الإرادهٔ هو الشوق المؤکّـد ...» را بپـذیریم. اشـکال دوّم: ایشـان فرمودنـد: «اراده، جزء اخیر علت تامّه است» یعنی سایر مقدّمات و خصوصیاتی که در علت تامّه اعتبار دارد- مثل مقتضی و شرط و عدم مانع- تحقّق دارد و فقط یک جزء آن به نام اراده باقی است که وقتی آن جزء هم تحقّق پیـدا کرد، علت تامّه کامل می‌شود و به دنبال آن حتماً بایـد معلول تحقّق پیـدا کنـد، زیرا در فلسـفه مسلّم است که انفکاک بین علت تامّه و معلول، معنا ندارد. بنابراین اگر اراده به‌عنوان جزء اخیر علت تامّه شـد بایـد پس از تحقّق اراده، فوراً معلول هم تحقّق پیـدا کنـد. معلول هم عبـارت از تحریک عضـلات به‌طرف مراد است. این بیان ایشان دارای اشکال است زیرا: اوّلًا: چه دلیلی بر اینکه «اراده، جزء اخیر علت تامّه است» وجود دارد؟ آیا آیه و روایتی بر این مطلب دلالت می‌کند؟ آیا از قواعد مسلّم فلسفه است؟ مرحوم اصفهانی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۷۰

در کلاـم خودشـان این مطلب را به‌عنوان یـک مطلب مسـلّم دانسـته‌اند و هیـچ برهان و دلیلی برای این مسـئله اقامه نکرده‌انـد و حتّی استشـهاد بـه وجـدان هـم ننموده‌انـد. ایشـان می‌فرمایـد: «گفته‌انـد که اراده جزء اخیر علت تـامّه است»، درحـالی‌که مجرّدِ «گفته‌انـد» نمی‌توانـد مـدرک و دلیـل باشـد. ثانیـاً: مـا وقتی خودمـان مسئله را در خـارج بررسـی می‌کنیم می‌بینیم چنین چیزی واقعیت نـدارد. واضـح‌ترین موردی که ممکن است در آن مسأله علّیت و معلولیت تخیّل شود- و شایـد همین مورد، سـبب چنین ادعائی شده است- آنجـایی است که اراده انسان متعلّق به نفس تحریک عضـلات بشود، در اینجا مراد ما نه مقـدّمه لازم دارد و نه فاصـله زمانی در کار است. مثلًا کسـی نشسته است و اراده قیام می‌کند و دست یا پای خود را حرکت می‌دهد، در اینجا مراد، بلافاصله تحقّق پیدا می‌کند. ولی آیا اگر چیزی پشت سر چیز دیگر تحقّق پیدا کرد، باید مسأله علت و معلول- و اینکه اراده، جزء اخیر علت تامّه است- را مطرح کنیم.؟ در اینجا واقعیات دیگری وجود دارد. وقتی ما نشسته‌ایم و اراده قیام می‌کنیم، باید اوّلًا: پای ما سالم و در اختیارمان باشد ثانیاً: مانعی در کار نباشد.

در اینجـا وقتی اراده می‌کنیم، قیـام تحقّق پیـدا می‌کنـد ولی در همین‌جا یک واقعیتی مطرح است و آن این است که آیا قیامی که ما اراده می‌کنیم مطلق قیـام است یـا قیـام همین‌الاـن که نشسـته‌ایم؟ روشن است که قیام مقیّـد به همین‌الان را اراده می‌کنیم و الّا گاهی اوقات انسان اراده می‌کنـد حرکت عضـلات را ولی این مقیّد به زمان اسـتقبال است. مثلًا ممکن است شـما امروز اراده کنید که فردا صبح پیاده‌روی کنید. روشن است که پیاده‌روی مقیّد به حال مراد شما نیست بلکه پیاده‌روی مقیّد به فردا مراد شماست.

اینجـا در مراد یـک خصوصـیتی وجود دارد که آن خصوصـیت، الآـن تحقّق نـدارد و فردا تحقّق پیـدا می‌کنـد. با اینکه اراده شـما به

چیزی غیر از حرکت عضلات تعلّق نگرفته است و این اراده، همین‌الان تحقّق دارد. ولی چون مراد شما مقیّد به استقبال است، معنا ندارد که همین‌الان تحقّق پیدا کند. در نتیجه خصوصیت حالیت است که موجب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۷۱

می‌شود به‌مجرّد اراده حرکت عضلات- در صورت سلامت عضو و عدم مانع- مراد ما تحقّق پیدا کند و اگر این خصوصیت کنار رفت جایی برای تحقّق این مراد باقی نمی‌ماند. آیا این وقوع حرکت عضلات بعد از اراده، در همین جایی که شرطش موجود و مانعش مفقود است و مراد شما هم مقیّد به فعلیت و حالیت است، چه دلالتی بر این دارد که اراده، علت تحقّق این مراد و جزء اخیر علت تامّه است؟ عدم انفکاک و نبودن فاصله زمانی بین اراده و مراد، مبنای دیگری دارد که آن مبنا ربطی به مسأله علت و معلول ندارد و آن مبنا این است که خداوند متعال- براساس عنایت و تفضلی که به انسان داشته است- اعضاء و جوارح انسان را مقهور نفس انسانی او قرار داده است.

یعنی اگر نفس انسان به چشم او گفت: «ببین»، چشم انسان مثل یک عبد مأمور نیست که احیاناً در مقابل نفس انسان بایستد و بگوید: «نمی‌خواهم ببینم» و یا اگر به دست خود گفت: «حرکت کن» در مقابل نفس انسان بایستد و بگوید: «نمی‌خواهم این کار را انجام دهم»، بلکه هرگاه انسان اراده دیدن کند، چشم هم بلافاصله می‌بیند و هرگاه اراده حرکت دست بنماید، دست او بلافاصله حرکت خواهد کرد و ... و هیچ حالت عصیان و نافرمانی در این‌گونه اعضا و جوارح وجود ندارد. در نتیجه در مورد اراده تحریک عضلات- که روشن‌ترین موردی است که امکان توهّم مسأله علیت و معلولیت در آن وجود دارد- مراد انسان بلافاصله پس از اراده تحقّق پیدا می‌کند و هنگامی که واقعیت مسئله را بررسی کردیم دیدیم چیزی به‌عنوان علیت و معلولیت و جزء اخیر علت در این مسئله مطرح نیست و همین موجب شده است که بعضی خیال کنند زمانی که چیزی بلافاصله بعد از چیز دیگری موجود شد مسأله علیت و معلولیت مطرح است. علاوه بر این، عبارت «اراده، جزء اخیر علت تامّه است»، به این معناست که آنچه در علت تامّه دخالت دارد- یعنی مقتضی و شرط و عدم مانع- باید قبل از اراده تحقّق پیدا کند، درحالی‌که در همین مثال که ما به‌عنوان واضح‌ترین مثال برای توهّم مسأله

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۷۲

علیت و معلولیت مطرح کردیم، گاهی پس از تحقّق اراده، می‌بینیم مراد تحقّق پیدا نکرده است و دلیل آن وجود مانع یا عدم تحقّق شرط است که بعد از اراده می‌باشند.

اگر اراده، جزء اخیر علت تامّه است، معنا ندارد که بعد از اراده، چیزی به‌عنوان وجود مانع یا عدم شرط سبب عدم تحقّق مراد بشود. آنجایی که شما اراده حرکت دست کرده‌اید ولی شخصی قوی دست شما را گرفته و مانع از حرکت آن می‌شود، آیا می‌توان گفت: اینجا اراده‌ای وجود ندارد؟ وجداناً در اینجا اراده‌ای وجود دارد که به مراتب قوی‌تر از اراده کسی است که در حال اختیار دست خود را حرکت می‌دهد. پس چطور ما می‌توانیم ادّعا کنیم که اراده، جزء اخیر علت تامّه است؟ این بحث در مورد جایی بود که اراده به حرکت عضلات متعلّق شود. اکنون از این مثال یک درجه بالاتر می‌رویم. اگر اراده به غیر از حرکت عضلات متعلّق شد، مثل اینکه کسی به علت تشنگی اراده شرب ماء می‌کند، سپس می‌بیند شرب ماء متوقّف بر این است که دست دراز کرده و ظرف آب را برداشته نزدیک دهان قرار دهد. اینجا نیاز به تحلیلی دارد که این تحلیل، جواب روشنی از مرحوم اصفهانی است که اراده را جزء اخیر علت تامّه قرار می‌دهد. این تحلیل متوقّف بر بیان دو مقدّمه است: مقدّمه اوّل: همان‌طور که در فلسفه مسلّم است بین علت و معلول، تقدّم و تأخّر وجود دارد ولی آیا این تقدّم و تأخّر زمانی است یا رتبی؟ بزرگان و محقّقین گفته‌اند:

بین علت و معلول، تقدّم و تأخّر رتبی وجود دارد یعنی رتبه علت، مقدّم بر رتبه معلول و رتبه معلول، متأخّر از رتبه علت است. امّا از نظر زمانی، بین علت و معلول، تقارن زمانی تحقّق دارد، یعنی حتّی یک لحظه زمانی هم بین آن دو فاصله‌ای وجود ندارد. مقدّمه

دوّم: تشخّص اراده، به‌واسطه مراد است.[۲۵۹] یعنی یک اراده، یک مراد لازم دارد و یک اراده نمی‌توان به دو مراد تعلّق بگیرد. همان‌طور که تشخّص علم به معلوم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۷۳

است. اگر معلوم واحد باشد، علم هم واحد است و اگر معلومْ، متعدّد شد، علم هم متعدّد خواهد شد. نظایر علم و اراده هم تعدّد و وحدتشان تابع تعدّد و وحدت متعلّق آنهاست.

حتّی آن‌قدر مطلب دقیق و وسیع است که در مورد ذی المقدّمه و مقدّمه هم همین‌طور است مثلًا شما «بودن بر پشت‌بام» را اراده می‌کنید. فرض می‌کنیم «بودن بر پشت‌بام» مقدّمه‌ای غیر از «نصب نردبان» ندارد. آیا وقتی اراده شما متعلّق به «بودن بر پشت‌بام» شد، همین اراده متعلّق به «نصب نردبان» می‌شود، که در واقع دو عمل متعلّق یک اراده می‌شود؟ خیر، در اینجا دو اراده لازم است، که یکی به ذی المقدّمه و دیگری به مقدّمه تعلّق می‌گیرد و مقدّمیت و توقّف، اقتضا نمی‌کند که اراده واحد باشد.

خود مقدّمه بودن و ذو المقدّمه بودن دلیل بر تعدّد و تغایر است. اگر مرادْ متعدّد شد، اراده هم- به‌حسب تعدّد مراد- باید متعدّد باشد. حال که دو مقدّمه فوق روشن گردید به تحلیل مثالی که ذکر کردیم می‌پردازیم: کسی که به علت تشنگی اراده شرب ماء می‌کند و دست خود را دراز کرده آب را برمی‌دارد و مقابل دهان قرار می‌دهد- چون می‌بیند غیر از این راهی ندارد- آیا این عمل یک مراد دیگری است یا همان مراد به اراده اوّل است؟ روشن است که این مسئله هم مانند مسأله «نصب نردبان» است. همان‌طور که «نصب نردبان» اراده دیگری- غیر از اراده متعلّق به «بودن بر پشت‌بام»- نیاز داشت، اینجا هم اراده دیگری- هرچند به‌عنوان مقدّمیت- باید متعلّق شود به اینکه این شخص دست خود را دراز کرده و ظرف آب را بردارد و مقابل دهان قرار دهد.[۲۶۰] آن‌وقت سؤال این است که الآن که این شخص نشسته و شرب ماء را اراده کرده است، چرا شرب ماء تحقّق پیدا نکرده است؟ مگر شما نمی‌گویید: «اراده، جزء اخیر علت تامّه است»؟ مخصوصاً که در فلسفه می‌گویند: «بین علّت و معلول، فاصله زمانی وجود ندارد». این شخصی که اینجا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۷۴

نشسته و ظرف آب هم جلوی اوست آیا تا وقتی دست خود را به‌سوی ظرف آب دراز نکرده، اراده شرب ماء دارد یا نه؟ اگر اراده ندارد، پس چرا دست خود را به‌سوی ظرف آب دراز می‌کند؟ و اگر اراده دارد، علتْ حاصل است پس معلول آن کجاست؟ به‌عبارت دیگر: به‌نظر شما (مرحوم اصفهانی) اراده جزء اخیر علت تامّه است یعنی به نفس اراده شرب الماء، علت تامّه آن تحقّق پیدا کرد، پس چرا معلول آن نیامده است؟ معلولش توقّف دارد بر اینکه اراده دیگری بیاید- هرچند اراده مقدّمی باشد- و آن اراده متعلّق به «حرکت دست به‌سوی ظرف آب و برداشتن آن و آن را مقابل دهان قرار دادن» بشود.

وقتی همه این‌ها تحقّق پیدا کرد، شرب ماء- که معلول اراده اوّل است- تحقّق پیدا خواهد کرد. کدام فیلسوف و حکیمی اجازه می‌دهد که بین علّت و معلول این‌همه فاصله زمانی تحقّق پیدا کند؟ در نتیجه در این مثال تردیدی نداریم که اراده به شرب آب تعلّق گرفته است ولی مراد تحقّق پیدا نکرده بلکه متوقّف بر ایجاد مقدّمه آن در خارج است. در مسأله «بودن بر پشت‌بام» و «نصب نردبان» نیز همین‌طور است. آیا کسی که دنبال «نصب نردبان» می‌رود و با زحمت نردبان را تهیه می‌کند، اراده‌ای نسبت به «بودن بر پشت‌بام» ندارد و اراده آن بعد از «نصب نردبان» تحقّق پیدا می‌کند، که مرحوم اصفهانی در پاسخ به مرحوم آخوند یک چنین چیزی را می‌فرمود؟ مرحوم اصفهانی می‌فرمود: «در جایی که یک ذی‌المقدّمه‌ای وجود دارد و برای آن مقدّمه یا مقدّماتی است، ذی المقدّمه متعلّق اراده واقع نشده است بلکه فقط شوقی نسبت به ذی المقدّمه وجود دارد و این شوق کم‌کم سرایت به مقدّمه می‌کند و- با توجه به اینکه شوق مقدّمه، فعلی است نه استقبالی- به مرحله اراده می‌رسد و پس از اراده، مقدّمه تحقّق پیدا می‌کند و پس از تحقّق مقدّمه، شوق موجود در ذی المقدّمه به مرحله کمال و تأکّد می‌رسد و حالت اراده و تصمیم در او به‌وجود می‌آید».

آیا وجدان می‌تواند چنین چیزی را بپذیرد؟ وجدان شاهد بر این است که وقتی انسان سراغ مقدّمه می‌رود، این‌گونه نیست که اراده‌ای نسبت به ذی المقدّمه نداشته باشد. انسان وقتی می‌خواهد نماز بخواند، می‌بیند نماز، توقّف بر تحصیل طهارت دارد، لذا از جا برخاسته و به دنبال

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۷۵

تحصیل طهارت می‌رود، وجدان قبول نمی‌کند که چنین شخصی هیچ اراده‌ای نسبت به صلاهٔ نداشته است و آنچه او را به تحصیل مقدّمات تحریک کرده، مجرّد شوقی بوده که نسبت به صلاهٔ داشته است و پس از تحصیل مقدّمات، اراده نسبت به صلاهٔ پیدا می‌شود. واقعیت این است که در جایی که فعلی متوقّف بر مقدّمه یا مقدّماتی است، اراده و شوق مؤکّد متعلّق به ذی المقدّمه است و به دنبال آن اراده‌ای به مقدّمه تعلّق می‌گیرد.

این چه ربطی به علیت و معلولیت دارد؟ ممکن است گفته شود: چگونه اراده متعلّق به ذی المقدّمه است درحالی‌که ذی المقدّمه حاصل نیست؟ می‌گوییم: ذی المقدّمه، نیاز به مقدّمه یا مقدّماتی دارد و ساعتها وقت باید صرف شود تا مقدّمات حاصل شود. در نتیجه کلام ایشان در ارتباط با اراده تکوینیه- که فرمودند: اراده تکوینیه به امر استقبالی تعلّق نمی‌گیرد- کلام درستی نیست. ایشان فرمودند: «مولا گاهی اراده می‌کند فعلی را خودش مباشرتاً انجام دهد، در این صورت اراده تکوینیه تحقّق پیدا می‌کند و به دنبال آن، عمل توسط مولاـ انجام می‌شود. ولی گاهی مولا اراده می‌کند عبد کاری را از روی اراده و اختیار خود انجام دهد، در این صورت مولا می‌بیند صدور فعل اختیاری از ناحیه عبد در اختیار مولا نیست و فاعلش همان عبد است و معقول نیست کسی صدور فعل اختیاری از ناحیه شخص دیگر را اراده کند. وقتی با این مشکل مواجه شود از راه تسبیب وارد می‌شود. یعنی در عبد ایجاد داعی و محرّک می‌کند تا اینکه این داعی و محرّک، عبد را تحریک کند به اینکه این فعل را اختیاراً انجام دهد. داعی و محرّک، همان ایجاب و الزام و دستور و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۷۶

بعث اعتباری است که اراده تکوینیه مولاـ به آن تعلّق می‌گیرد. و چون اراده جزء اخیر علت تامّه است پس اراده‌ای که از مولاـ به بعث تعلّق می‌گیرد، باید بعث آن فعلی باشد و اگر بخواهد استقبالی بشود، تفکیک اراده از مراد، در اراده تکوینیه تحقّق پیدا خواهد کرد. وقتی بعث فعلی شد، انبعاث هم باید فعلی باشد[۲۶۱] و اگر انبعاث بخواهد فعلیت داشته باشد باید واجب، واجب منجّز باشد، واجب در حال باشد و الّا واجب در استقبال، انبعاثش می‌خواهد در استقبال تحقّق پیدا کند و بین بعث و انبعاث، انفکاک پیش خواهد آمد. بنابراین در مورد اراده تشریعیه- که واجب معلّق در ارتباط با آن است- یا باید بگوییم: «بعث فعلی تحقّق ندارد» و یا اگر بعث فعلی تحقّق دارد باید انبعاث آن‌هم فعلی باشد. در نتیجه واجب معلّق- که حقیقت آن برگشت می‌کند به اینکه بعثْ فعلی و انبعاثْ استقبالی باشد- امری غیر معقول خواهد بود». از این فرمایش مرحوم اصفهانی جواب‌های متعدّدی داده شده است: جواب اوّل: در کلام ایشان خلطی واقع شده است. ایشان می‌فرماید: «بعث نمی‌تواند جدای از انبعاث باشد». ما می‌گوییم: منظور شما کدام بعث و انبعاث است؟ زیرا بعث و انبعاث بر دو قسم است: ۱- بعث و انبعاث حقیقی و خارجی و تکوینی که مولا بیاید با قوّه قاهره خودش دست عبد را بگیرد و او را وادار به انجام مأمور به در خارج بنماید. در اینجا انفکاکی بین بعث و انبعاث وجود ندارد. و آنچه با مسأله کسر و انکسار مشابه است همین بعث و انبعاث تکوینی است، زیرا کسر واقعی و تکوینی است که همراه با انکسار است. ۲- بعث و انبعاث اعتباری، یعنی همان چیزی که در مورد هیئت افعل مطرح شد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۷۷

عقلاء وقتی دیدند مولا با شرایط خودش دستوری الزامی را صادر کرد، می‌گویند: «عبد باید در مقابل این دستور پاسخگو باشد و امر مولا را اطاعت کند». این‌طور نیست که در خارج، قوّه قاهره‌ای عبد را به‌سوی مأمور به بکشاند. این را نباید با کسر تکوینی و

بعث تکوینی مقایسه کرد. مسأله بعث و انبعاث اعتباری را حتّی در مورد واجب منجّز هم نمی‌توان با کسر و انکسار تکوینی مقایسه کرد. چنین چیزی معنایش این می‌شود که احدی از مکلّفین قدرت بر مخالفت مولاـ را ندارد، چون لازمه مخالفت مکلّف، عدم تحقّق انبعاث از ناحیه اوست در این صورت آیا بعثْ تحقّق دارد یا نه؟ ما نمی‌توانیم وجود تکلیف را نسبت به عصاهٔ انکار کنیم. حتّی نسبت به کفّار هم- بنا بر مشهور- تکلیف نسبت به فروع وجود دارد و در روز قیامت، نسبت به ترک نماز و روزه و سایر واجبات عقاب می‌شوند. بنابراین، بعثْ تحقّق دارد، پس انبعاث کجاست؟ شما که می‌گویید: «تفکیک، امکان ندارد» چگونه در اینجا تفکیک حاصل شده است؟ جهتش این است که بعث اعتباری را نباید با بعث تکوینی مقایسه کرد. در بعث تکوینی، انبعاث از بعث تفکیک نمی‌شود ولی در بعث اعتباری گاهی انبعاث حاصل می‌شود و گاهی حاصل نمی‌شود. بنابراین در اینجا نمی‌توان مسأله عدم تفکیک انبعاث از بعث را پیاده کرد. علاوه بر این، در آنجایی هم که موافقت می‌شود و مثلًا مولا به عبدش می‌گوید: «ادخل السوق و اشتر اللّحم»، عبد فوراً دستور مولا را عمل می‌کند، آنچه مؤثّر در انبعاث است، نفس بعث نیست بلکه مسأله مهم‌تری مطرح است که سبب شده تا عبد دستور مولا را موافقت کند. امام خمینی رحمه الله در مواضع متعدّدی- خصوصاً در ارتباط با کلام مرحوم نائینی- این مسئله را مطرح کرده‌اند که آنچه سبب شده است تا عبد دستور مولا را موافقت کند این است که عبد با خود حساب می‌کند که اگر تکلیف مولا را انجام ندهد، عقاب می‌شود و اگر انجام بدهد چه‌بسا مورد تشویق قرار خواهد گرفت. این مطلب همان چیزی است که ما در ارتباط با غایت عبادت مطرح می‌کنیم که عبادات ما یا «طمعاً فی الثواب» است و یا «خوفاً من العقاب» و اگر ثواب و عقابی در کار نبود، کسی جز اولیاء خدا اقدام به انجام عبادات نمی‌کرد، زیرا انجام دادن یا انجام ندادن عبادات

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۷۸

برای او فرقی نمی‌کرد. آن امیر المؤمنین علیه السلام بود که به خداوند عرض می‌کرد: «ما عبدتُکَ خوفاً من نارِک و لا طمعاً فی جنّتِک بل وجدتُکَ أهلًا للعبادهٔ فعبدتک»،[۲۶۲] امّا محرّک امثال ما یا خوف از نار و یا طمع در بهشت است. و اگر خوف از نار و طمع در بهشت نبود، (أقیموا الصّلاهٔ) هایی که در قرآن مطرح شده است، هیچ‌گونه انبعاثی به دنبال نداشت. بله اگر امری نبود زمینه‌ای برای موافقت و مخالفت و طاعت و عصیان در کار نبود و نقش بعث همین است که موضوع برای موافقت و مخالفت درست می‌کند، امّا آنچه انسان را تحریک به اتیان مأمور به می‌کند نفس بعث نیست بلکه ترس از جهنم و طمع بهشت است. در اوامر موالی عرفیه و اوامری که پدر نسبت به فرزندش صادر می‌کند نیز همین‌طور است. اگر فرزندی این‌گونه تصوّر کند که اگر دستور پدر خود را مخالفت کرد، پدر هیچ عکس‌العملی نشان نخواهد داد و اگر هم موافقت کرد، هیچ تشویق و پاداشی در ارتباط با آن ندارد، چنین فرزندی معمولًا دستورهای پدر را انجام نمی‌دهد. پس بیان امام خمینی رحمه الله به این برگشت می‌کند که در همان مواردی هم که به دنبال بعث، انبعاثی تحقّق پیدا می‌کند، این‌گونه نیست که بعثْ علت برای انبعاث باشد بلکه بعثْ فقط زمینه‌ای ایجاد کرده و آنچه عبد را برای انجام مأمور به تحریک کرده است همان خوف از عقوبت و طمع در پاداش است. جواب دوّم:[۲۶۳] در کلام مرحوم آخوند مطلبی وجود دارد که می‌تواند به‌عنوان جواب از کلام محقّق اصفهانی رحمه الله واقع شود. بیان مطلب: با توجه به اینکه بین علت و معلول تقارن زمانی وجود دارد و تقدّم و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۷۹

تأخّر بین آنها رتبی است نه زمانی، مرحوم آخوند می‌فرماید: در مواردی که مولا بعث می‌کند و بلافاصله انبعاث تحقّق پیدا می‌کند، [۲۶۴] اگر بنا باشد بعث، علت برای انبعاث باشد و بعث و انبعاث همانند نار و حرارت باشند، باید تقارن زمانی به تمام معنا تحقّق داشته باشد و حتی یک لحظه هم فاصله زمانی بین بعث و انبعاث تحقّق نداشته باشد.

درحالی‌که ما وقتی خارج را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم بین بعث و انبعاث معمولًا فاصله زمانی- هرچند به مقدار کم- وجود دارد.

این گونه نیست که وقتی مولا به عبدش می گوید: «ادخل السوق و اشتر اللّحم» عبد، خواه‌ناخواه خودش را در مسیر بازار ببیند بلکه معمولًا یک دقیقه یا دو دقیقه- یا کمتر یا بیشتر- بین بعث و انبعاث فاصله وجود دارد. آیا مرحوم اصفهانی این فاصله را چگونه حل می کند؟ آیا این زمان کوتاه، با علیت و معلولیت منافات دارد؟ اگر منافات دارد- که دارد- چه فرقی می کند که بین بعث و انبعاث یک دقیقه فاصله شود یا دو روز؟ آیا می‌توان گفت: «فاصله بین بعث و انبعاث در مورد فاصله کم ممکن است و در مورد فاصله زیاد امتناع دارد»؟ خیر نمی‌توان چنین چیزی گفت. اگر فاصله ممکن است در هر دو است و اگر ممتنع است در هر دو باید چنین باشد و هنگامی که شما فاصله بین بعث و انبعاث را در مورد فاصله کم پذیرفتید، معنایش این است که علت و معلولیت در کار نیست، چون در باب علت و معلولیت، مطلق فاصله مضر است. وقتی علیت و معلولیت در کار نبود و فاصله کم بین بعث و انبعاث امکان داشت، چه فرقی بین فاصله کم و فاصله زیاد وجود دارد؟ مسئله، یک مسأله عرفی نیست که کسی بگوید: «عرف، بین این‌ها فرق می گذارد» بلکه مسئله بر محور استحاله عقلیه و عدم استحاله عقلیه دور می‌زند و عقلًا نمی‌توان بین فاصله کم و فاصله زیاد فرق گذاشت.[۲۶۵]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۸۰

جواب سوّم: اینکه شما (مرحوم اصفهانی) می گویید: «انفکاک بین بعث و انبعاث ممکن نیست» به چه معناست؟ واقعیت مسئله این است که انبعاث و عدم انفکاک آن از بعث باید در ارتباط با همان چیزی باشد که مولا به آن بعث کرده است. به عبارت روشن‌تر: آیا معنای عدم انفکاک این است که به مجرّد بعث، باید انبعاث تحقّق پیدا کند هرچند مبعوث الیه امری استقبالی باشد؟ مثلًا اگر مولا به عبد خود بگوید: «فردا مسافرت کن»، مبعوث الیه عبارت از مسافرت فرداست و چه‌بسا این دستور مولا توأم با تأکید و تهدید بر مخالفت هم هست. آیا معنای انبعاثی که انفکاک از بعث ندارد این است که الآن مسافرت کند؟ مأمور به مولا که مسافرت الآن نیست. مسافرت الآن که محصِّل غرض مولا نیست بلکه چه‌بسا با غرض مولا تضاد هم داشته باشد. لذا ما باید بعث و انبعاث را در ارتباط با مبعوث الیه ملاحظه کنیم. همان‌طور که بین خرید گوشت و خرید روغن مغایرت وجود دارد و اگر مولا- گفت: «اشتر اللّحم» و عبدی به‌جای گوشت، روغن خریداری کرد، انبعاث حاصل نشده و غرض مولا تحقّق پیدا نکرده است، مسافرت امروز هم با مسافرت فردا مغایرت دارد و چه‌بسا مسافرت امروز نگذارد غرض مولا حاصل شود. مولایی که به مسافرت فردا بعث می کند، انبعاثش به این است که عبد فردا مسافرت کند و اگر فردا مسافرت نکرد، انفکاک انبعاث از بعث حاصل شده است امّا اگر امروز مسافرت نکرد انفکاک انبعاث از بعث تحقّق پیدا نمی کند. خلاصه اینکه معنای عدم انفکاک انبعاث از بعث این نیست که انبعاث باید حتماً مقارن با بعث و به دنبال آن باشد بلکه معنایش این است که عبد باید به آنچه مولا گفته ترتیب اثر بدهد. اگر مولا گفته: «فردا مسافرت کن» حتماً مسافرت را فردا انجام دهد. نتیجه بررسی کلام مرحوم اصفهانی این شد که کلام ایشان- که بهترین بیان در ارتباط با اراده تکوینیه و تشریعیه بود- هم در مورد اراده تکوینیه و هم در مورد اراده تشریعیه دارای اشکال است و ایشان نتوانست استحاله اراده تکوینی در تکوینیات استقبالی و استحاله واجب معلّق در تشریعیات را اثبات کند. البته بیان‌های دیگری در ارتباط با استحاله واجب معلّق مطرح شده است ولی آن

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۸۱

بیان‌ها در برابر کلام مرحوم اصفهانی اهمیت چندانی ندارد و به‌طریق اولی مورد مناقشه قرار خواهد گرفت. در نتیجه ما اگرچه تقسیم صاحب فصول رحمه الله را- از جهت تقسیمی- نپذیرفتیم ولی درعین‌حال واجب معلّق تصویراً و ثبوتاً ممکن است و نمی‌توان در امکان آن تردید کرد.

رجوع به اصل بحث:

اشاره

گفتیم: چیزی که سبب شد صاحب فصول رحمه الله واجب را به دو قسم معلّق و منجّز تقسیم کند این بود که ایشان دو مطلب را کنار هم گذاشته و ملاحظه کرده جمع بین این دو مطلب این است که ملتزم به واجب معلّق بشود و الّا این تعبیر در هیچ آیه و روایتی مطرح نشده است. آن دو مطلب عبارت از این بود که: ۱- یکی از اموری که در باب مقدّمه واجب بین بزرگان تقریباً مسلّم است این است که وجوب مقدّمه تابع وجوب ذی المقدّمه است. معنای تبعیت این است که اگر ذی المقدّمه اتّصاف به وجوب پیدا نکند، مقدّمه هم نمی‌تواند وجوب پیدا کند. ۲- در فقه موارد زیادی ملاحظه شده که از نظر فتوا یا از نظر روایات، به حسب ظاهر، مقدّمه قبل از ذی المقدّمه وجوب پیدا کرده است. اکنون می‌خواهیم این موارد را بررسی کنیم:

بررسی مواردی که در آنها به‌حسب ظاهر، مقدّمه قبل از ذی المقدّمه وجوب پیدا کرده است:

اشاره

یکی از این موارد همان مسأله حج است که قبلًا مطرح کردیم. از طرفی فقهاء می‌گویند: «به‌مجرّد حصول استطاعت، بر انسان واجب است که در مقام تحصیل مقدّمات حج برآید». و از طرفی در باب حج هم- به‌حسب ظاهر- مانند نماز مسأله

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۸۲

وقت مطرح است. درحالی‌که در باب نماز، انسان واجب نیست قبل از وقت تحصیل طهارت کند پس چرا در باب حج لازم است قبل از وقت، به تهیه مقدّمات بپردازد؟ حال با توجه به اینکه وجوب مقدّمات، وجوب تبعی است و تا وقتی ذی المقدّمه واجب نشود نمی‌تواند وجوبی برای مقدّمه پیدا شود، اینجا چه باید بکنیم؟ صاحب فصول رحمه الله برای رهایی از این مشکل، چاره‌ای جز تصویر واجب معلّق نداشته لذا فرموده است: ما باید حساب حج را از حساب صلاهٔ جدا کنیم. در مورد صلاهٔ، قبل از فرارسیدن وقت، وجوبی نیست لذا تحصیل مقدّمه هم واجب نیست امّا در باب حج، به‌مجرّد حصول استطاعت، وجوبْ حاصل می‌شود و مسأله وقت به‌عنوان قید برای خود حج قرار داده می‌شود. و در نتیجه حج به‌عنوان واجب معلّق است یعنی وجوبْ الآن تحقّق دارد ولی واجب- یعنی حج- متوقّف بر یک امر استقبالی به نام زمان است که خواه‌ناخواه تحقّق پیدا می‌کند و مقدور مکلّف هم نیست. مورد دیگر- که خیلی هم مورد ابتلاست- این است که اگر کسی در شب ماه رمضان جنب شد باید قبل از طلوع فجر غسل کند. روشن است که این غسل مربوط به روزه روز بعد است درحالی‌که روزه فردا از اوّل طلوع فجر وجوب پیدا می‌کند. پس چرا غسل جنابت، قبل از طلوع فجر واجب شده است؟ غسل جنابت یک واجب تبعی و مقدّمی و غیری است پس چرا قبل از وجوب ذی‌المقدّمه‌اش وجوب پیدا کرده است؟ در اینجا هم صاحب فصول رحمه الله ناچار شده مسأله واجب معلّق را تصویر کند و بگوید: «وجوب روزه از اوّل شب تحقّق دارد» و یا حدّ اقل از همان نیم ساعت قبل از فجر- که ظرفیت برای غسل جنابت دارد- روزه وجوب دارد امّا معنای وجوب روزه از نیم ساعت قبل از فجر- وجوب امساک از آن زمان نیست بلکه واجب، از اوّل فجر شروع می‌شود. برای حلّ این مشکل چهار راه دیگر هم وجود دارد که مبنایی است و دو مورد آن را قبلًا ذکر کردیم ولی با توجه به اینکه در بعضی از آن راهها توضیحاتی لازم است، ما هر چهار راه را مطرح خواهیم کرد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۸۳

راه حلّ دوّم [۲۶۶]

مرحوم شیخ انصاری در واجب مشروط، قید را مربوط به مادّه می‌دانست، در مقابل مشهور که قید را در ارتباط با هیئت می‌دانستند. در مثال «إن جاءك زید فأكرمه»، طبق مبنای مشهور، مجیء زید شرطیت برای هیئت أكرم- که مفادش بعث و وجوب است- دارد و تـا زمانی که این مجیء تحقّق پیـدا نکنـد، وجوب و بعثی تحقّق نـدارد. امّا طبق مبنای شیـخ انصاری رحمه الله جمله «إن جاءك زید فأكرمه» به جمله «أكرم زیـداً الجائی» برمی‌گردد و «الجائی» به‌عنوان قیـد برای مأمور به- یعنی اکرام- است و هیچ ارتباطی به وجوب و تکلیف ندارد. لذا بنا بر مبنای شیخ انصاری رحمه الله مشکلی وجود ندارد تا ما را ملتزم به پذیرفتن واجب معلّق بنماید. بلکه مسئله به‌صورت واجب مشـروط است و قید در تمام واجبات مشـروط، به مادّه مربوط است لذا بین وقت در باب صلاهٔ و وقت در باب حج فرقی وجود نـدارد. همـان‌طور که در بـاب حـج- طبق مبنای شیخ انصاری رحمه الله- وجوبْ قبل از موسم حـج تحقّق دارد در باب صلاهٔ هـم قبـل از فرارسیـدن وقـت، وجـوبْ تحقّـق دارد. امّـا مکلّـف به که عبـارت از صـلاهٔ ظهر است مقیّـد به آمـدن زوال است، همان‌طور که حـج مقیّـد به فرارسیـدن موسم است. لذا بنا بر مبنای مرحوم شیـخ انصاری در واجب مشـروط- در مقابل مشـهور- هم مشـکل تهیه مقـدّمات قبل از موسم حج برطرف می‌شود و هم مشـکل غسل جنابت قبل از طلوع فجر در ماه رمضان حل می‌شود. در ماه رمضان، آنچه مقیّـد به طلوع فجر است عبارت از واجب می‌باشد امّا وجوب قبل از طلوع فجر ثابت و محقّق است. سایر موارد که از این قبیـل است نیز از همین طریق حـل می‌شود. در اینجـا ممکن است اشـکالی- غیر از اشـکالات مبنایی- بر مرحوم شیـخ انصاری وارد شود که ما- اگرچه اصل مبنای ایشان در بحث واجب مشروط را نپذیرفتیم- ولی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۸۴

ناچـاریم توضیـحی در ارتباط با کلام شیـخ انصاری رحمه الله مطرح نماییم تا این اشـکال برطرف شود. بیان مطلب: قیودی که مورد اختلاف شیـخ انصـاری رحمـه الله و مشـهور قرار گرفته- که آیـا به هیئت مربـوط است یـا به مـادّه؟- بر دو قسم است: ۱- قیود غیر اختیـاری، یعنی قیودی که در اختیـار مکلّف نیست، خواه اصلًا در اختیـار هیـچ مکلّفی نباشـد، مثل مسأله وقت و خواه در اختیار غیر مـأمور باشـد، مثـل مجیء زیـد در جمله «إن جاءك زیـدٌ فأكرمه»، که فعل زیـد مربوط به خود اوست نه مربوط به مکلّفی که مأمور شـده است. در این صورت مشـکلی نیست، زیرا قیـد غیر اختیاری را مشـهور در رابطه با وجوب و مرحوم شیـخ انصاری در ارتباط با واجب می‌دانند. ۲- قیود اختیاری. در قیـد اختیاری اگر ما مبنای مشـهور را اخـذ کنیم- که قیـد مربوط به هیئت است و قبل از تحقّق قید، وجوب و تکلیفی تحقّق ندارد- تحصیل این قید لازم نخواهد بود. ما در تقسیم مقدّمه به «مقدّمه وجود و مقدّمه وجوب و مقدّمه علم و مقـدّمه صـحت» گفتیم: مقـدّمه وجوب، از محلّ بحث مقدّمه واجب خارج است و کسـی نیامده قائل به وجوب آن بشود. مثلًا اسـتطاعت یکی از قیودی است که در اختیار مکلّف است و طبق مبنای مشهور به‌عنوان قید برای وجوب است، درعین‌حال هیچ‌کسی نیامـده بگویـد: «تحصـیل اسـتطاعت بر مکلّف واجب است». دلیل این مسـئله، طبق مبنای مشـهور روشن است زیرا اسـتطاعت مقـدّمه وجوب است و مقدّمه وجوب از محلّ بحث مقدّمه واجب خارج است. امّا طبق مبنای شیـخ انصاری رحمه الله ممکن است در ابتدای امر اشـکالی به‌نظر برسد و به مرحوم شیخ انصاری گفته شود: شما می‌گویید: «استطاعت نیز مانند وقت به‌عنوان قید برای واجب است نه برای وجوب»، ما می‌گوییم: «در این صورت، هر دو مقـدّمه واجب هسـتند ولی یك مقدّمه غیر اختیاری و دیگری مقدّمه اختیاری است. مقدّمه غیر اختیاری- به ملاحظه اینکه غیر اختیاری است- وجوب مقدّمی ندارد، زیرا وجوب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۸۵

در جایی تحقّق پیـدا می‌کند که متعلّق آن امر مقدوری باشد ولی چرا مقدّمه اختیاری وجوب مقدّمی نداشـته باشد؟ طبق مبنای شیـخ انصـاری رحمـه الله عبـارت «یجـب علیکـم الحـج فی المـوسم إذا اسـتطعتم» بـه ایـن برمی‌گردد کـه «یجب علیکم الحج فی الموسم مستطیعاً». در این صورت تحصیل استطاعت لازم است همان‌طور که اگر مولا بگوید:

«یجب علیکم الصلاهٔ متطهراً»، تحصیل طهارت واجب است. چه فرقی بین این دو وجود دارد؟ وقتی طهارت یک امر اختیاری شد و قید برای مأمور به قرار گرفت، به‌عنوان مقدّمه واجب خواهد شد و مقدّمه واجب لزوم تحصیل دارد». مرحوم شیخ انصاری در پاسخ این اشکال خواهد گفت: اگر ما بخواهیم طبق قاعده حرکت کنیم، مسئله همین‌طور است ولی واقع مطلب این است که قیود اختیاریه- با اینکه اختیاری بوده و در مأمور به اخذ شده‌اند نه در وجوب- نحوه اخذشان در واجب به دو صورت است: بسیاری از این قیود به‌گونه‌ای اخذ شده‌اند که بر مکلّف تحصیل آنها لازم است، مثل طهارت و ستر و خصوصیات دیگری که در باب صلاهٔ مطرح است. ولی گاهی اوقات مولا قیدی را در مأمور به اخذ می‌کند که این قید اگرچه اختیاری است ولی لزوم تحصیل ندارد، بلکه نظر مولا این است که اگر این قید خودش حاصل شد، در مأمور به نقش دارد، مثل استطاعت. استطاعت در باب حج و طهارت در باب نماز، هر دو امر غیر اختیاری هستند و به‌عنوان قید برای مأمور به می‌باشند ولی نحوه مدخلیت آن دو، فرق می‌کند. طهارت را باید تحصیل کرد ولی تحصیل استطاعت لازم نیست. این مطلبی بود که لازم دانستیم در ارتباط با کلام شیخ انصاری رحمه الله مطرح کنیم تا اشکال از ایشان برطرف شود. اگرچه- همان‌طور که گفتیم- ما اصل فرمایش ایشان در باب واجب مشروط را قبول نداریم و طهارت را قید برای صلاهٔ و لازم التحصیل می‌دانیم، امّا استطاعت را قید برای وجوب حج دانسته و تحصیل آن را لازم نمی‌دانیم، چون مقدّمه وجوب از محلّ بحث مقدّمه واجب خارج است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۸۶

اشکال دیگر بر شیخ انصاری رحمه الله: ما اگرچه اشکال سابق را از کلام شیخ انصاری رحمه الله برطرف کردیم ولی ممکن است به ایشان اشکال شود که: «شما که استطاعت را قید برای واجب- یعنی حج- می‌دانید باید ملتزم شوید که وجوب حج حتّی قبل از استطاعت هم تحقّق دارد و در این صورت تحصیل مقدّمات آن نیز واجب می‌شود؟ چون ممکن است بعداً استطاعت حاصل شود، زمان هم که در وقت خودش تحقّق پیدا می‌کند». آیا می‌شود کسی ملتزم به این مسئله شود؟ در این جهت که فرقی بین استطاعت و موسم نیست. شما می‌گویید: «موسم و استطاعت، دو قید برای واجب هستند» ما هم از شما دفاع کردیم و گفتیم: «با اینکه استطاعت، امر اختیاری است ولی لزوم تحصیل ندارد و نحوه مدخلیت آن در حج غیر از نحوه مدخلیت طهارت در باب نماز است» آن‌وقت شما می‌خواهید بگویید: «قبل از استطاعت هم، وجوب حج تحقّق دارد پس تحصیل مقدّمات آن واجب است» آیا می‌توانیم به‌عنوان متشرعه ملتزم به یک چنین چیزی بشویم؟ لذا- همان‌طور که گذشت- مرحوم آخوند بر تقسیم صاحب فصول رحمه الله اشکال کردند که مطرح شدن یک تقسیم در باب مقدّمه واجب، به این معناست که این تقسیم مربوط به مقدّمه واجب است و الّا خود واجب دارای تقسیمات زیادی است، مثل تقسیم به عبادی و غیر عبادی ولی با وجود این، چنین تقسیمی در بحث مقدّمه واجب مطرح نمی‌شود، چون در آنجا نقشی ایفا نمی‌کنند. مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله فرمودند: با وجود اینکه واجب معلّق استحاله ندارد ولی تقسیم شما ربطی به بحث مقدّمه واجب ندارد. ممکن است صاحب فصول رحمه الله بگوید: ما این تقسیم را برای اثبات وجوب تهیه گذرنامه قبل از زمان حج مطرح کردیم. می‌گوییم: این حرف درست است ولی سؤال این است که وجوب تحصیل گذرنامه در ماه شعبان آیا در ارتباط با وجوب حج در ماه شعبان است یا در ارتباط با استقبالی بودن حج است؟ قوام این تقسیم این بود که شما (صاحب فصول رحمه الله) واجب را به دو قسم حالی و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۸۷

استقبالی تقسیم کردید و حج را واجب استقبالی دانستید، امّا وجوب تحصیل مقدّمات حج در ماه شعبان- که به‌عنوان نتیجه تقسیم بود- مربوط به فعلیت وجوب حج در ماه شعبان بود نه مربوط به استقبالی بودن حج. این که حج امری استقبالی است یا نه؟ مربوط به ذی المقدّمه است امّا وجوب مقدّمه مربوط به وجوب ذی المقدّمه است نه مربوط به خود ذی المقدّمه. بنابراین نقطه حساس اشکال مرحوم آخوند به صاحب فصول این است که تقسیم واجب به معلّق و منجّز ربطی به بحث مقدّمه واجب ندارد، امّا

تقسیم واجب به مطلق و مشروط درست است چون اگر واجبی مطلق شد، مقدّمه‌اش واجب می‌شود و اگر واجبی مشروط شد مقدّمه‌اش واجب نمی‌شود.

راه حلّ سوّم

مرحوم آخوند می‌گوید: تقسیم شرط به «شرط مقارن، شرط متقدّم و شرط متأخّر» می‌تواند در مورد قیود هیئت هم پیاده شود، مثلًا در «إن جاءك زید یوم الجمعهٔ فأكرمه»، اینكه می‌گوییم: «تا مجیء زید تحقّق پیدا نكند وجوب اكرام تحقّق ندارد» بنا بر این فرض است كه مجیء زید شرط مقارن برای وجوب اكرام باشد یعنی وقتی مجیء زید تحقّق پیدا كرد، وجوب اكرام هم محقّق می‌شود. امّا اگر مجیء زید را شرط متأخّر دانستیم، نتیجه‌اش این می‌شود كه مجیء زید در روز جمعه، شرطیت دارد برای وجوب اكرام در همین امروز و به‌عبارت دیگر: شرط متأخّر اگر در ظرف خودش- كه زمان متأخّر است- تحقّق پیدا كرد كشف می‌كند كه مشروط- یعنی هیئت و وجوب ۲۶۷]- از همین‌الان تحقّق داشته است همان‌طور كه در باب اجازه بیع فضولی- بنا بر كاشفیت حقیقی- معنای كاشفیت اجازه این است كه اجازه الآن كشف می‌كند كه بیع فضولی از حین وقوعش مؤثّر در تملیك و تملّك بوده است. اجازه در ظرف

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۸۸

خودش- به‌عنوان شرط متأخّر- شرطیت دارد برای اینكه مشروط، همان یك ماه قبل تحقّق پیدا كرده باشد به‌طوری كه اگر مثلًا مشتری در بیع فضولی علم پیدا كرد به اینكه مالك در یك ماه بعد حتماً اجازه می‌كند، شرعاً می‌تواند در مبیع تصرّف كند چون نقل و انتقال از هنگام معامله تحقّق پیدا كرده است. مرحوم آخوند می‌فرماید: در ما نحن فیه نیز همین مطلب را می‌گوییم ۲۶۸] یعنی زمان شرطیت برای وجوب حج دارد ولی نحوه شرطیت آن با نحوه شرطیت استطاعت فرق می‌كند- بعد از اینكه قبول داریم هر دو در وجوب حج مدخلیت دارند- تفاوت به این كیفیت است كه استطاعت به نحو شرط مقارن در وجوب حج دخالت دارد، یعنی تا وقتی استطاعت حاصل نشود وجوب حج تحقّق پیدا نخواهد كرد. امّا مدخلیت زمان در وجوب، به نحو شرط متأخّر و مانند مدخلیت اجازه در بیع فضولی است. همان‌طور كه در باب بیع فضولی اگر اجازه به‌عنوان كاشفیت حقیقی مطرح باشد، در صورتی كه مشتری عالم باشد كه مالك واقعی یك ماه دیگر بیع فضولی را اجازه خواهد كرد، می‌تواند از همین‌الان آثار ملكیت مبیع را مترتّب كند، در مسأله حج نسبت به وقت هم این معنا روشن است، چون هركسی مستطیع شود، یقین دارد كه زمان حج تحقّق پیدا می‌كند، پس استطاعت به‌صورت شرط مقارن و زمان به‌صورت شرط متأخّری است كه انسان چون یقین به تحقّق آن دارد، یقین دارد به اینكه تكلیف به وجوب حج همین‌الان فعلیت دارد، پس مقدّمات آن‌هم واجب است. همین مطلب را در مورد غسل جنابت نسبت به قبل از فجر در ماه رمضان هم مطرح می‌كنیم و می‌گوییم:

«طلوع فجر به‌عنوان شرط متأخّر برای وجوب روزه است و چون ما علم داریم كه این شرط حتماً تحقّق پیدا می‌كند لذا قبل از طلوع فجر هم وجوب تحقّق دارد، در نتیجه غسل جنابت به‌عنوان مقدّمیت- بنا بر قول به وجوب مقدّمه- اتّصاف به وجوب غیری

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۸۹

پیدا می‌كند.[۲۶۹] به‌نظر ما این راه حل، راه حلّ بسیار خوبی است.

راه حلّ چهارم:

هر سه راه حلّی که قبلًا ذکر شـد، مبتنی بر این بود که وجوب مقـدّمه تابع وجوب ذی المقـدّمه است ۲۷۰] امّـا راه چهارم- که ما قبلًا مطرح کردیم- مبتنی بر این است که ما این تبعیت را نپـذیریم. ما گفتیم: «اگر مولا به عبـد خود بگویـد: «إن جاءك زید یوم الجمعهٔ فأکرمه»، مجیء زیـد هم به‌صورت شـرط مقـارن مطرح است و اگر زیـد روز جمعه آمـد، همان روز جمعه تکلیف به وجوب اکرام تحقّق پیـدا کرده و فعلیت پیـدا می کنـد. حـال اگر مکلّف یقین به مجیء زیـد در روز جمعه داشـته باشـد و می‌دانـد که اگر وسـائل پـذیرایی را قبلًا فراهـم نکنـد، تهیه آن در روز جمعه غیرممکن است، و نخواهـد تـوانست زیـد را اکرام کنـد. از نظر عقـل، این عبد نمی‌تواند بگوید: «تکلیف به وجوب اکرام، در روز جمعه فعلیت پیدا می کند و روز جمعه هم من قدرت اکرام ندارم». در اینجا عقلْ حق را به

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۹۰

مولا می‌دهد و مولا در مقابل عبد می گوید: «اگر تو شک داشتی که آیا مجیء زید در روز جمعه تحقّق پیدا می کند یا نه؟ حق با تو بود ولی تو که می‌دانستی روز جمعه زیـد می‌آید و اگر تدارك قبلی نکرده باشـی نمی‌توانی او را اکرام کنی، پس چرا مقدّمات آن را فراهم نکردی؟». در نتیجه اگرچه وجوب فعلی ذی المقـدّمه، روز جمعه است ولی با توجّه به آنچه گفته شـد، عقلْ این عبد را در ترك مقـدّمات معـذور نمی‌بینـد. در باب حج هم همین حرف را می‌زنیم و می گوییم: اسـتطاعت که حاصل شده است، وقت هم در بـاب حـج، ماننـد وقت در بـاب نمـاز است یعنی شـرط وجـوب است و طبق مبنـای مشـهور، قبـل از تحقّق آن، وجوبی تحقّق نـدارد، همـان‌طور که در باب نماز هم همین‌طور است و از طرفی این شـرط به‌عنوان شـرط مقارن است نه شـرط متأخّری که مرحوم آخوند مطرح کرد. ولی با توجه به اینکه شـخص مسـتطیع یقین دارد که موسم حـج حتماً تحقّق خواهد یافت و یقین دارد که اگر بخواهد تا فرارسیدن موسم حج صبر کند، دیگر قدرت بر انجام حج نخواهد داشت، عقل می گوید: «بر این شخص لازم است قبل از فرارسیدن زمان حج، مقدّمات آن را تحصیل کند». و همین مقدار برای ما کفایت می کند، زیرا ما در صدد اثبات وجوب تحصیل مقدّمه هستیم ولی آیا حتماً بایـد وجوبش وجوب شـرعی غیری باشد؟ ضـرورتی برای این معنا وجود ندارد. در نتیجه اگر مثلًا روایتی پیدا کنیم که تهیه مقدّمات را قبل از زمان حج لازم می‌داند یا در مسأله ماه رمضان، غسل جنابت را قبل از طلوع فجر لازم بداند- که در این مورد روایت هم داریم ۲۷۱]- بایـد بگوییم: «روایت، ارشاد به حکم عقل است نه اینکه بخواهـد یک حکم شـرعی مولوی را مطرح کند» یعنی اگر روایت هم نبود، عقـل بر چنین چیزی حکم می کرد. راه حـلّ پنجم: از ذیـل کلام مرحوم آخونـد، راه حلّ دیگری اسـتفاده می‌شود که این راه حل هم مبتنی بر مبنای خود ایشان است که مسأله تبعیت وجوب مقدّمه از وجوب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۹۱

ذی المقـدّمه را یـک امر مسلّمی فرض کرده و حتّی می‌فرمود: «محال است که وجوب ذی المقـدّمه، بعـد از وجوب مقـدّمه باشـد». ایشان می‌فرمایـد: در اینجا یک راه حلّ دیگر هم وجود دارد و آن این است که اگر دلیلی بگویـد: «تهیه مقدّمات حج قبل از موسـم واجب است»، یا بگویـد: «در ماه رمضان غسل جنابت قبل از طلوع فجر لازم است» و ما به هیـچ‌یک از راه‌های گذشـته ملتزم نشـدیم می گوییم: اصـلًا این وجوب، وجوب نفسـی است نه غیری و از دایره وجوب مقدّمه خارج است. هرجا وجوب برای مقدّمه ثابت شد، به‌عنوان وجوب غیری مطرح است. در اینجا گویا کسـی به مرحوم آخونـد اشـکال می کنـد که: وجوب مقـدّمه در باب حج و غسـل جنابت قبل از طلوع فجر در ماه رمضان چه مطلوبیتی برای مولا دارد؟ ایشان در جواب می‌فرمایـد: واجب نفسـی بر دو قسم است: ۱- واجب نفسـی که خود واجب تمام غرض و تمام هـدف مولاست و ربطی به واجب دیگر نـدارد، مثل ذی المقـدّمه. ۲- واجب نفسی تهیُّئی، یعنی آن واجب نفسـی که مـا را آمـاده می کنـد برای واجب نفسـی دیگر. و ما نحن فیه از این قبیل است. غسل جنابت قبل از فجر در مـاه رمضان وجوب مقـدّمی نـدارد بلکه وجوبش نفسـی است ولی نفسـی تهیُّئی، یعنی ما را آماده می کنـد برای اینکه از اوّل فجر، تکلیف به روزه گریبان ما را بگیرد. تحصیل گذرنامه در ماه شعبان وجوب غیری مقدّمی ندارد. بلکه وجوب نفسی تهیُّئی دارد

یعنی ما را مهیا می‌کند تا وجوب حج در زمان خودش متوجه ما شود.[۲۷۲]

شک در رجوع قید به هیئت یا مادّه

اشاره

بحث در این است که آیا در صورت شک در رجوع قید به هیئت یا به مادّه، چه باید کرد؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۹۲

مقدّمه: قبل از ورود به این بحث لازم می‌دانیم خلاصه‌ای از بحث‌های گذشته را مطرح کرده و در ضمن آن ثمره رجوع قید به مادّه یا هیئت را روشن کنیم. در بحث واجب مشروط، مرحوم شیخ انصاری عقیده داشت که تمام قیودی که در دایره امر قرار می‌گیرد به مادّه ارتباط دارد و خصوصیتی است کـه در مـأمور به اخـذ شـده است و هیـچ‌یک از این قیـود به خـود هیئت برنمی‌گردد. ایشـان می‌فرمود: در مثل «إن جاءک زید فأکرمه» اگرچه ظاهر قضیه شرطیه این است که مجیء زید، شرط برای وجوب اکرام و قید برای تکلیف است ولی در اینجا قرینه عقلیه‌ای وجود دارد که ما را ناچار می‌کند در این ظاهر تصرّف کنیم. آن قرینه عقلیه عبارت از این است که هیئت دارای معنـای حرفی است و نمی‌توان آن را تقییـد زد. بنابراین ما ناچاریم جمله «إن جاءک زیـد فأکرمه» را به‌عبارت «أکرم زیداً الجائی» برگردانیم تا مجیء، به‌عنوان قید برای اکرام متعلّق به زید باشد. پس بنا بر مبنای شیخ انصاری رحمه الله تردیدی در رجوع قیود به مادّه وجود ندارد ولی با وجود این از جهت لزوم تحصیل و عدم لزوم تحصیل بین قیود اختلاف وجود دارد.

قیودی که فی نفسه از امور غیر اختیاری باشند نمی‌توانند لزوم تحصیل داشته باشند، مثل مسأله وقت در باب عبادات و مثل مجیء زیـد در همین مثال «إن جاءک زیـد فأکرمه»، چون مجیء زیـد در اختیار خود زیـد است نه در اختیار مکلّفی که بایـد زیـد را اکرام کند. امّا قیودی که از امور اختیاریه می‌باشـند- بنا بر مبنای شیخ انصاری رحمه الله- بر دو قسمند: بعضی لزوم تحصیل دارند و بعضی لزوم تحصیل ندارنـد. فرق است بین اینکه شارع بفرمایـد: «یجب علیک الصـلاهٔ متطهراً» یا بفرماید: «یجب علیک الحجّ مستطیعاً»، با اینکه استطاعت و طهارت از امور اختیاری می‌باشند.[۲۷۳] قیـدیت استطاعت به این صورت است که خودبه‌خود حاصل شود ولی طهارت این‌گونه نیست لذا مرحوم شیخ

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۹۳

انصـاری در بـاب حـج فتوا به لزوم تحصـیل استطاعت نمی‌دهـد ولی در بـاب نمـاز- هماننـد دیگران- فتوا به لزوم تحصـیل طهارت می‌دهـد. امّا مشـهور معتقدنـد که قیود گاهی به مادّه برمی‌گردنـد و گاهی به هیئت. مثلًا در باب نماز، قید وقت در ارتباط با هیئت و وجوب صـلاهٔ است امّا قیـد طهارت در ارتباط با خود صـلاهٔ است. در اینجا با توجه به آنچه مرحوم آخوند در ارتباط با حلّ مشکل واجب معلّق مطرح کردنـد بایـد بگوییم: قیودی که رجوع به هیئت می‌کننـد گـاهی به‌صورت شـرط مقارن و گاهی به‌صورت شـرط متأخّرند. معنای شـرط مقارن این است که تا وقتی این شـرط در خارج وجود پیدا نکند، تکلیفْ تحقّق پیدا نمی‌کند، مثلًا ظاهر جمله «إن جاءک زیـد فأکرمه» این است که تا وقتی مجیء زیـد در خارج تحقّق پیـدا نکند، اکرامْ وجود پیدا نمی‌کند. همان‌طور که ظاهر مـدخلیت وقت در ارتبـاط بـا نماز یومیّه این است که شـرطیت وقت برای وجوب نماز به نحو شـرط مقارن است و قبل از وقت اصـلًا تکلیفی تحقّق نـدارد. ولی گـاهی از اوقات قیـدی رجوع به هیئت می‌کنـد اما نحوه شـرطیت آن به‌صورت شـرط متأخّر است. معنای شرط متأخّر این است که اگرچه قیـد بعـداً تحقّق پیـدا می‌کنـد ولی وجوبْ الآـن تحقّق دارد، همان‌طور که اجازه لاحقه در باب بیع فضولی- اگر قائـل به کشف حقیقی بشویم- کاشف از این است که نقل و انتقال و ملکیت از هنگام بیع تحقّق پیـدا کرده است. البته این معنـا را نمی‌شود انکـار کرد که حـدود نود درصـد از قیودی که به هیئت برمی‌گردنـد، از قبیل شـرط مقارن می‌باشـند و التزام به

شرط متأخّر در جاهایی است که ما چاره‌ای نداشته باشیم. در قضیه «إن جاءك زيد يوم الجمعة فأكرمه» اگرچه ما احتمال می‌دهیم که مجیء زید به نحو شرط متأخّر در وجوب اکرام نقش داشته باشد یعنی الآن با اینکه مجیء تحقّق پیدا نکرده ولی وجوب اکرام ثابت است و مجیء زید در روز جمعه کاشف از این است که اکرام او در این روز الآن واجب است. امّا این مورد نادر و خلاف ظاهر است و بنابراین که قید به هیئت برگردد نوع قضایا ظهور در این معنا دارند که نحوه ارتباط آنها به‌صورت شرط مقارن است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۹۴

قیودی هم که- بنا بر نظر مشهور- به مادّه برمی‌گردند بر دو قسم می‌باشند: اکثر قیودی که به مادّه برمی‌گردند لزوم تحصیل دارند ولی درعین‌حال امکان دارد قیدی به مادّه برگردد ولی لزوم تحصیل نداشته باشد، نظیر آنچه مرحوم شیخ انصاری در ارتباط با استطاعت حج فرمود که استطاعت به‌عنوان قید برای حج است ولی تحصیل آن لازم نیست. در نتیجه مشهور با اینکه قائلند قیود گاهی به مادّه برمی‌گردد و گاهی به هیئت، امّا قیود راجع به هیئت به دو صورت مقارن و متأخّر و قیود راجع به مادّه به دو صورت لازم التحصیل و غیر لازم التحصیل می‌باشند. در قیود راجع به هیئت، اکثریت با شرط مقارن و در قیود راجع به مادّه، اکثریت با قیود لازم التحصیل می‌باشد. در این صورت ما می‌توانیم بگوییم: اگر قیدی- طبق مبنای مشهور- به هیئت برگردد، با توجه به اینکه اکثریت با شرط مقارن است، لازمه‌اش این است که قبل از این قید، تکلیفی وجود ندارد و- بنا بر مبنای تبعیت- چون تکلیفی وجود ندارد پس مقدّمه هم واجب نیست.[۲۷۴] قبل از فرارسیدن وقت مغرب، تحصیل طهارت برای نماز مغرب لازم نیست، زیرا در آن زمان نماز مغرب وجوبی ندارد. علاوه بر این ما قبلًا گفتیم: «قیودی که به هیئت برمی‌گردد نمی‌تواند لزوم تحصیل داشته باشد، چون قیود هیئت، به‌عنوان مقدّمه وجوب مطرحند و مقدّمه وجوب- هرچند به‌عنوان فعل اختیاری مکلّف باشد- از بحث مقدّمه واجب خارج است». امّا اگر قیدی به مادّه برگردد، اگرچه بعضی از قیود مربوط به مادّه، لزوم تحصیل

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۹۵

ندارند ولی اکثریت آنها لزوم تحصیل دارند و معنای لزوم تحصیل قیود این است که ذی‌المقدّمه آن‌هم الآن واجب است و تکلیف به ذی المقدّمه الآن فعلیت دارد. مثلًا طهارت قید برای صلاۀ است و پس از دخول وقت که نمازْ واجب شد، تحصیل طهارت واجب می‌شود. در نتیجه در قیود مربوط به هیئت گویا دو ثمره وجود دارد که یکی مترتّب بر دیگری است: ۱- قبل از تحقّق قید، تکلیفی نسبت به ذی المقدّمه تحقّق ندارد، چون معمولًا به نحو شرط مقارن مطرح است نه متأخّر. ۲- در این صورت تحصیل مقدّمات آن‌هم واجب نیست. در قیود مربوط به مادّه هم گویا دو ثمره وجود دارد که یکی مترتّب بر دیگری است: ۱- قبل از قید، تکلیف به ذی المقدّمه تحقّق دارد. ۲- در این صورت تحصیل مقدّمه هم وجوب شرعی غیری پیدا می‌کند. ملاحظه می‌شود که دو ثمره قیود مربوط به مادّه، مقابل دو ثمره‌ای است که در قیود مربوط به هیئت مطرح است. این مطلب به‌عنوان مقدّمه‌ای است برای این بحث که: در صورت شک در رجوع قید به مادّه یا هیئت چه باید کرد؟ اگر ما به حسب قواعد ادبیات عرب و جهات لفظی توانستیم از کلام مولا استفاده کنیم که قید به هیئت برمی‌گردد، آثار رجوع قید به هیئت را برآن مترتّب می‌کنیم و اگر استفاده کردیم که قید مربوط به مادّه است، آثار رجوع قید به مادّه را برآن مترتّب می‌کنیم. همچنین اگر قرائن و شواهد دیگری بر رجوع قید به مادّه یا رجوع آن به هیئت داشته باشیم ولی این قرائن و شواهد علم‌آور نباشد امّا به‌گونه‌ای باشد که عقلاء به آن اعتناء می‌کنند، در این صورت نیز قید راجع به مادّه آثار خودش را دارد، قید راجع به هیئت هم آثار خودش را دارد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۹۶

امّا اگر نسبت به قیدی تردید داشتیم و از هیچ راهی برای ما ثابت نشد که آیا این قید به مادّه برمی‌گردد یا به هیئت؟ در این صورت چه باید کرد؟ در این زمینه چند نظریه وجود دارد:

۱- نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: در صورت شک در رجوع قید به مادّه یا هیئت، هیچ‌یک از مادّه یا هیئت ترجیحی بر دیگری ندارند و ما راهی برای استکشاف این مسئله نداریم و باید به اصول عملیه مراجعه کنیم.[۲۷۵] ولی آیا مقتضای اصول عملیه در اینجا چیست؟ با توجه به اینکه نتیجه رجوع قیود به هیئت یا مادّه، ثبوت و عـدم ثبوت تکلیف و لزوم و عـدم لزوم تحصـیل مقدّمه بود پس شک ما به شک در تکلیف و شک در لزوم تحصـیل مقـدّمه برگشت می‌کند: ۱- شـک در تکلیف: در قیود راجع به هیئت، قبل از تحقّق قیـد، تکلیفی وجود ندارد. مثلًا اسـتطاعت به‌عنوان قیدی است که به هیئت و وجوب حج مربوط است و قبل از استطاعتْ وجوبی برای حج نیست. امّا در مـورد قیود راجع به مـادّه، قبـل از تحقّق آن قیـد، هیئت و وجوب تحقّق دارد، مثلًا طهـارت به‌عنوان قیـدی است که به مـادّه- یعنی صـلاهٔ- مربوط است و به مجرّد این که زوال شـمس تحقّق پیـدا کرد، وجوب می‌آیـد خواه در آن موقع متطهّر باشـیم یا متطهّر نباشـیم. بنـابراین شـک در رجوع قیـد به هیئت یـا مـادّه به این برمی‌گردد که آیا قبل از تحقّق قیـد، وجوبی برای ذی المقـدّمه تحقّق دارد یا نه؟ در اینجا هم استصـحاب عـدم وجوب و هم اصالـهٔ البراءهٔ جاری می‌شود. چون تا وقتی قیـد نیامده است، ما یقین به تکلیف نداریم. اگر قید مربوط به مادّه باشد تکلیف هست و اگر مربوط به هیئت باشد تکلیف نیست و چون ما در این

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۹۷

معنا شک داریم و راه دیگری هم برای مشـخص کردن آن نـداریم، مردّد می‌مانیم که آیا قبل از تحقّق قیـد، تکلیفی هست یا نه؟ در درجه اوّل: استصحاب عدم می‌گوید:

«تکلیفی وجود نـدارد» و در درجه دوّم اصالـهٔ البراءهٔ حکم به این معنـا می‌کنـد که الآـن که قیـد تحقّق پیـدا نکرده و شـما شـک در تکلیف دارید، تکلیفی گریبانگیر شـما نشده است. ۲- شک در لزوم تحصـیل مقدّمه: در مورد قیود راجع به هیئت- هرچند اختیاری باشـند- تحصـیل قید لازم نبود امّا در قیود راجع به مادّه تحصیل قید لازم بود. اینجا هم استصحاب عدم وجوب و اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌شود. به این کیفیت که بگوییم: قبل از آنکه چنین دسـتوری از ناحیه مولا صادر شود، تحصـیل این قید بر ما لازم نبود، اکنون که تکلیفی آمـده که دارای قید است و ما شک داریم که آن قید به مادّه برمی‌گردد یا به هیئت؟ شک ما به این برگشت می‌کند که آیا این قید لزوم تحصیل دارد یا نه؟ در درجه اوّل استصحاب عدم لزوم می‌گوید: «تحصیل این قید لازم نیست» و در درجه دوّم ما شک داریم که آیا مکلّف به تحصـیل این قیـد هستیم یا نه؟ اصالـهٔ البراءهٔ، اقتضا می‌کند عدم تکلیف را. در نتیجه مقتضای اصول عملیه‌ای که مـا به آنهـا مراجعه می‌کنیم با نتیجه رجوع قیـد به هیئت یکی می‌شود امّا نه از باب اینکه هیئت دارای خصوصـیتی است بلکه این اقتضای اصول عملیه است.

۲- نظریه شیخ انصاری رحمه الله

اشاره

شیـخ انصاری رحمه الله می‌فرمایـد: در دوران امر بین رجوع قیـد به مادّه یا هیئت، بایـد قیـد به مادّه برگردد.[۲۷۶] قبـل از اینکه وارد بحث شویم ممکن است سؤال شود: با توجه به اینکه مبنای مرحوم شـیخ انصاری در واجب مشـروط این بود که تمام قیود در ارتباط با مادّه هستند و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۹۸

رجوع قید به هیئت یک امر محال است، چرا در اینجا این مسئله را عنوان کرده‌اند؟

به‌عبارت دیگر: اگر ما یا مشهور این مسئله را مطرح کنیم حرفی نیست، چون ما می‌گفتیم: «قیود بر دو قسم است بعضی به هیئت و بعضی به مادّه برمی‌گردد». لذا جای این بحث است که در موارد شک چه باید بکنیم؟ ولی مرحوم شیخ انصاری تنوّع قیود را قبول ندارد و همه قیود را در ارتباط با مادّه می‌داند پس چرا اینجا بحث دوران امر بین رجوع قید به هیئت یا مادّه را مطرح کردند؟ مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه در پاسخ این سؤال فرموده است: مقصود شیخ انصاری رحمه الله در هر دو قسم هیئت و مادّه، همان مادّه است زیرا- همان‌طور که ما گفتیم- طبق مبنای شیخ انصاری رحمه الله قیودی که به مادّه برمی‌گردد در صورتی که غیر اختیاری باشند، لازم التحصیل نمی‌باشند امّا اگر اختیاری باشند در بعضی از موارد لازم التحصیل و در بعضی از موارد غیر لازم التحصیل می‌باشند. مثلًا طهارت در مورد نماز لازم التحصیل است ولی استطاعت در مورد حج لازم التحصیل نیست. مرحوم مشکینی می‌فرماید: مقصود مرحوم شیخ از «هیئت» در اینجا قیودی است که به مادّه برمی‌گردد و لازم التحصیل نیست و مقصود از مادّه آن قیودی است که به مادّه برمی‌گردد و لازم التحصیل است. در این صورت نزاع بین هیئت و مادّه فقط در مسأله لزوم تحصیل قید و عدم لزوم تحصیل قید نتیجه‌بخش است.[۲۷۷] ولی این توجیه مرحوم مشکینی با کلام شیخ انصاری رحمه الله و ادلّه ایشان سازگار نیست، زیرا: اوّلًا: اینکه ما کلمه هیئت را به‌معنای مادّه بدانیم- با اینکه هیئت در مقابل مادّه است- معنای غیر صحیحی است. ثانیاً: این معنا، با ادلّه‌ای که مرحوم شیخ انصاری برای اثبات مدّعای خودش مطرح می‌کند هماهنگ نیست مخصوصاً دلیل اوّل ایشان که بین اطلاق هیئت و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۳۹۹

اطلاق مادّه از نظر شمولی بودن و بدلی بودن فرق می‌گذارد. مادّه خواه قیدش لازم التحصیل باشد یا نباشد، بیش از یک نوع اطلاق ندارد امّا شیخ انصاری رحمه الله برای هیئتْ اطلاق شمولی و برای مادّه، اطلاق بدلی درست می‌کند و اطلاق شمولی در صورتی است که هیئت به‌معنای خودش باشد امّا اگر مقصود از هیئت، مادّه باشد دیگر مادّه- بما أنّها مادّة- دارای دو نوع اطلاق نیست. به‌نظر می‌رسد که مرحوم شیخ انصاری این مسئله را به‌صورت فرض مطرح کرده است. یعنی می‌خواهد بگوید: برفرض که ما حرف مشهور را بپذیریم و قید را دو نوع بدانیم ولی در صورت شک در رجوع قید به مادّه یا هیئت، قید به مادّه برمی‌گردد و الّا طبق مبنای خود شیخ انصاری رحمه الله اصلًا این مسئله قابل طرح نیست. حال که پاسخ سؤال فوق روشن شد، به بیان اصل کلام شیخ انصاری رحمه الله می‌پردازیم: شیخ انصاری رحمه الله برای اثبات مدّعای خود دو دلیل اقامه کرده است:

دلیل اوّل:

اطلاقِ هیئتْ شمولی و اطلاق مادّه بدلی است و در دوران امر بین تقیید اطلاق شمولی و تقیید اطلاق بدلی، قاعده کلّی این است که اطلاق بدلی تقیید بخورد نه اطلاق شمولی، چون اطلاق شمولی از یک قدرت و کمال برخوردار است و در مقابل قید تسلیم نمی‌شود امّا اطلاق بدلی ضعیف است و قید دامن آن را می‌گیرد.[۲۷۸] برای توضیح کلام ایشان لازم است اوّلًا: فرق بین اطلاق شمولی و اطلاق بدلی معلوم گردد و ثانیاً: بررسی کنیم که چگونه اطلاق هیئت شمولی و اطلاق مادّه بدلی است؟ فرق بین اطلاق شمولی و اطلاق بدلی: در باب مطلق و مقیّد مطرح شده است که اگر در موردی مقدّمات حکمت تمامیت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۰۰

پیدا کرد، نتیجه مقدّمات حکمت این است که کلام متکلّم حمل بر اطلاق می‌شود ولی این اطلاق به حسب موارد فرق می‌کند. بعضی جاها نتیجه اطلاق، شبیه عموم خواهد بود، مثل اطلاق در (أحلّ اللّه البیع)، که معنایش این است: «کلّ ما یصدق علیه عنوان البیع أحلّه اللّه» و «أحلّ» در اینجا «أحلّ وضعی» و به‌معنای تنفیذ و امضاء است یعنی خداوند متعال این طبیعت را امضاء کرده است.

پس اطلاق در اینجا شبیه عموم است ۲۷۹] و الّا اگر مقصود از (أحلّ اللَّه البیع) این باشد که خداوند یک مصداق از بیع را حلال کرده است، چیز مجهولی خواهد شد که (أحلّ اللَّه البیع) نمی‌تواند نسبت به آن مفید فایده باشد. حتماً باید اطلاقش اطلاق شمولی و در دایره طبیعت بیع و در ضمن هر مصداقی که از این طبیعت تحقّق پیدا کند باشد. امّا همین مقدّمات حکمت با همین خصوصیات، در بعضی از موارد دیگر نتیجه‌اش اطلاق بدلی خواهد بود، مثلًا اگر مولا گفت: «أکرم عالماً» و هیچ قیدی هم به دنبال عالم مطرح نکرد، وقتی ما مقدّمات حکمت را در اینجا پیاده کنیم، نتیجه‌اش این می‌شود که بر شما لازم است یک عالم را اکرام کنید خواه آن عالم، عادل باشد یا غیر عادل، مؤمن باشد یا غیر مؤمن و .... این را ما اطلاق بدلی می‌نامیم، یعنی شما می‌توانید «أکرم عالماً» را در زید پیاده کنید، همان‌طور که می‌توانید در عَمْرو یا بکر و ...

پیاده کنید. چرا در ما نحن فیه اطلاق هیئتْ شمولی و اطلاق مادّه بدلی است؟ می‌فرماید: در همین «إن جاءك زید فأکرمه»- با قطع‌نظر از اینکه مقتضای قواعد لفظی رجوع قید به هیئت است- فرض می‌کنیم مجیء زید مردّد باشد بین اینکه قید هیئت باشد یا قید مادّه، اگر مجیء زید ربطی به هیئت نداشته و هیئت دارای اطلاق باشد، اطلاقش شمولی خواهد بود، یعنی وجوب اکرام در تمام حالات و فروض تحقّق

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۰۱

دارد خواه مجیء زید تحقّق پیدا کند یا نه. امّا اگر مجیء زید ربطی به مادّه نداشته و مادّه دارای اطلاق باشد، اطلاقش بدلی خواهد بود. مادّه، اکرام بدون قید است و اطلاق اکرام بدلی است. یعنی اگر مولا بدون هیچ قید و شرطی می‌گفت: «أکرم زیداً» لازم نبود تمام مصادیق اکرام تحقّق پیدا کند، بلکه یک فرد از طبیعت اکرام که تحقّق پیدا می‌کرد در تحقّق موافقت این امر و عدم عصیان آن کافی بود. حال که اطلاق مادّه بدلی و اطلاق هیئت شمولی است، در مثل «إن جاءك زید فأکرمه» اگر ما- با قطع‌نظر از جهات لفظی- تردید داشتیم که آیا مجیء زید به‌عنوان قید برای اکرام است یا قید برای وجوب است؟ با توجه به اینکه اطلاق شمولی اقوی از اطلاق بدلی است، قید را در ارتباط با اطلاق بدلی دانسته و اطلاق بدلی را از بین می‌بریم امّا اطلاق شمولی هیئت- که معنایش این است که وجوب و حکم در همه حالات ثابت است- به قوّت خودش باقی می‌ماند. رحمه الله فرموده است: ما علاوه بر اینکه وجود اطلاق شمولی و بدلی را می‌پذیریم یک قسم دیگر برای اطلاق قائلیم و آن این است که اطلاق نه شمولی باشد و نه بدلی بلکه اطلاق اقتضای تعیین می‌کند. البته ایشان در این زمینه مثال نمی‌زنند ولی در بعضی از مباحث گذشته‌شان مصداق برای اینجا را تعیین کردند. در آنجا بحثی بود که اگر واجبی اصل وجوبش مسلّم باشد ولی ندانیم که آیا به نحو واجب تعیینی است یا به نحو واجب تخییری؟

واجب نفسی است یا غیری؟ واجب عینی است یا کفائی؟ در دوران بین تعیینی و تخییری، اطلاق و مقدّمات حکمت اقتضا می‌کند که واجبْ تعیینی باشد. و در دوران بین نفسی و غیری، اطلاق و مقدّمات حکمت اقتضا می‌کند که واجبْ نفسی باشد. و در دوران بین عینی و کفائی، اطلاق و مقدّمات حکمت اقتضا می‌کند که واجبْ عینی باشد. برای اینکه ما وقتی واجب نفسی را در ارتباط با واجب غیری ملاحظه می‌کنیم،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۰۲

می‌بینیم واجب غیری دارای قید است ولی واجب نفسی قید ندارد. مثلًا وقتی صلاهٔ را با وضو می‌سنجیم باید بگوییم: وجوب وضو، مقیّد به وجوب صلاهٔ است امّا وجوب صلاهٔ، مقیّد به وجوب وضو نیست. پس صلاهٔ، چون واجب نفسی است، وجوبش اطلاق دارد. ولی وضو چون واجب غیری است قید دارد و قیدش این است که ذی‌المقدّمه‌اش- یعنی نماز- محکوم به وجوب باشد. بنابراین اگر امر دائر شد بین اینکه واجب نفسی باشد یا غیری، مقتضای اطلاق و نبودن تقیید این است که واجب را واجب نفسی بدانیم. در واجب تخییری و تعیینی هم همین‌طور است. واجب تخییری قید دارد، قیدش این است که عِدل دوّم، در صورتی واجب است که

عِدل اوّل را نیاورده باشیم امّا اگر عِدل اوّل را آوردیم دیگر واجب نیست عِدل دوّم را اتیان کنیم.
امّا واجب تعیینی قید ندارد بلکه باید آن را حتماً اتیان کرد، خواه چیز دیگری را آورده باشیم یا نه. در واجب عینی و کفائی هم همین‌طور است. واجب کفائی وجوبش مقیّد است ولی واجب عینی قید ندارد. نماز میت در صورتی بر ما واجب است که کسی دیگر آن را اتیان نکرده باشد امّا اگر دیگران آن را اتیان کرده باشند بر ما واجب نیست. به خلاف واجب عینی مثل صلاهٔ ظهر که اگر همه مکلّفین هم آن را اتیان کرده باشند باز هم وجوب از عهده ما ساقط نمی‌شود. البته ما این حرف را از مرحوم آخوند قبول نکردیم ولی به‌هرحال ایشان این مطلب را فرمودند. حال مرحوم آخوند در اشکال به مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: ما قبول داریم که اطلاق گاهی شمولی و گاهی بدلی است و خودمان هم اضافه می‌کنیم که اطلاق، گاهی غیر از مسأله شمولیت و بدلیت، اقتضای تعیین دارد. ولی کبری- یعنی اینکه اطلاق شمولی اقوی از اطلاق بدلی باشد- را قبول نداریم، چون همه اطلاق‌ها از طریق مقدّمات حکمت برای ما ثابت می‌شود و آنچه بدلیت یا شمولیت یا تعیین را اقتضاء می‌کند، اختلاف موارد است. مثلًا در (أحلّ اللَّه البیع) وقتی مقدّمات حکمت جاری شد و ما اطلاق را ثابت کردیم، اگر قرار باشد مقتضای اطلاق این باشد که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۰۳

«خداوند بیعی از بیوع را حلال و امضا کرده است» این خلاف مقدّمه حکمت است، چون یکی از مقدّمات حکمت این است که مولاـ در مقام بیان باشد نه در مقام اهمال و اجمال و اگر ما بخواهیم اطلاق در (أحلّ اللَّه البیع) را حمل بر بدلی کنیم، لازم می‌آید که مولاـ در مقام بیان نبوده و در مقام اهمال و اجمال باشد، به‌همین‌جهت در (أحلّ اللَّه البیع) اطلاق شمولی را مطرح می‌کنیم. همچنین اگر ما «أکرم عالماً» را حمل بر اطلاق بدلی نکنیم لازم می‌آید بگوییم: «همه عالم‌ها باید اکرام شوند» درحالی‌که در «أکرم عالماً» نمی‌توان یک چنین اطلاقی را پیاده کرد. و نیز در دوران بین نفسیت و غیریت، مقتضای اطلاق عبارت از تعیین- یعنی نفسی بودن واجب- است و نمی‌توان اطلاق را شمولی دانسته به‌گونه‌ای که هم شامل واجب نفسی و هم شامل واجب غیری باشد، همچنین که نمی‌توان اطلاق را بدلی دانست تا معنای آن این شود که اگر می‌خواهید آن را نفسی و اگر می‌خواهید غیری بدانید. وقتی بنا شد همه انواع اطلاق از طریق مقدّمات حکمت ثابت شود، دیگر چطور می‌توان ادّعا کرد که اطلاق شمولی اقوی از اطلاق بدلی است؟ مرحوم آخوند خطاب به مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: بله، شما مطلبی را در جای دیگر ملاحظه کردید ولی آن مطلب علتی دارد که حرف ما را تأیید می‌کند و آن این است که اگر ما یک دلیل عام داشته باشیم و یک دلیل مطلق و در مقابل این‌ها دلیل سوّمی داشته باشیم که هم می‌تواند مخصّص دلیل عام باشد و کاری به دلیل مطلق نداشته باشد، و هم می‌تواند مقیّد دلیل مطلق باشد و کاری به دلیل عام نداشته باشد، آنجا گفته‌اند این دلیل را حمل بر تقیید می‌کنیم. این مطلب را اگرچه در آنجا مطرح کرده‌اند ولی نکته‌اش این است که طریق اثبات عموم عام با طریق اثبات اطلاق مطلق فرق می‌کند. عموم عام مربوط به لفظ و دلالت لفظ است ولی اطلاق مطلق از راه مقدّمات حکمت ثابت می‌شود و پیداست که دلالت لفظی وضعی اقوی از مقدّمات حکمت است. اصلًا دلالت لفظی وضعی جلوی مقدّمات حکمت را می‌گیرد، برای اینکه یکی از مقدّمات حکمت، عدم بیان است و خود دلیل لفظی به‌عنوان بیان است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۰۴

لذا اگر دلیل سوّم ما مردّد باشد بین اینکه مخصّصِ عام بدلی ۲۸۰] باشد یا مقیّد مطلق شمولی، باز هم مسأله تقیید مطرح است، زیرا راه رسیدن به اطلاق و تقیید، عبارت از مقدّمات حکمت است امّا راه رسیدن به عموم، عبارت از دلیل لفظی وضعی است و دلالت لفظی وضعی، مقدّم بر مقدّمات حکمت است خواه عام ما شمولی باشد یا بدلی.
امّا در ما نحن فیه که در هر دو طرف آن، مسأله اطلاق مطرح است ولی یکی شمولی و دیگری بدلی است، اطلاق شمولی چه مزیتی بر اطلاق بدلی دارد؟ راه منحصر به فرد اطلاق، عبارت از مقدّمات حکمت است و شمولیت و بدلیت به خاطر خصوصیت

مورد است. پاسخ دوّم: در اینجا مطلب دقیق‌تری وجود دارد که تفصیل آن در بحث مطلق و مقیّد باید توضیح داده شود ولی در اینجا اجمالی از آن را مطرح می‌کنیم چون در موارد متعدّدی مورد استفاده قرار می‌گیرد. آن مطلب این است که ما اصلًا صغری را نمی‌پذیریم یعنی قبول نداریم که اطلاق دارای انواعی باشد بلکه اطلاقْ در تمام موارد دارای یک معنا و یک حقیقت است و شمول و بدلیت ربطی به اطلاق ندارد. بنابراین دیگر جای این بحث نیست که آیا کدام یک از این دو اقوی از دیگری است؟ بیان مطلب: اطلاق، از راه مقدّمات حکمت به‌دست‌می‌آید. اوّلین مقدّمه حکمت این است که مولا در مقام بیان جمیع خصوصیاتی باشد که در حکمش دخالت دارد و به تعبیر اصطلاحی: مولاـ در مقام اهمال و اجمال نباشد بلکه می‌خواهد حکم و قانون خود را به‌صورت روشن برای مردم بیان کند. از طرف دیگر، مولاـ عبارت از شخص عاقل، ملتفت، متوجه، حکیم- آن‌هم «حکیم علی الاطلاق» در مورد خداوند- و مختار است. با حفظ این خصوصیات می‌بینیم گاهی مولا می‌گوید: «أعتق الرقبة» و قید ایمان و سایر قیود- چون رنگ، خصوصیات و کمالات- را ذکر نمی‌کند. وقتی این کلام مولا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۰۵

را با موقعیت او- از نظر در مقام بیان بودن، التفات، اختیار و توجه به همه خصوصیات- ملاحظه کنیم می‌بینیم کلام مولا اطلاق دارد. معنای اطلاق این است که مولا تمام متعلّق حکم خود را در «أعتق الرّقبة» بیان کرده است، به این صورت که متعلّق حکم خود را طبیعت و ماهیت رقبه قرار داده است بدون اینکه مسأله ایمان و سایر خصوصیات را متعرّض شود. بنابراین تمام متعلّق حکم مولا عبارت از ماهیت و حقیقت رقبه بوده است. این معنای اطلاق است. کسانی که پای شمول و بدلیت را به‌میان می‌آورند، ظاهرشان این است که این دو را به‌عنوان دو وصف و دو فصل ممیّز برای دو نوع اطلاق مطرح می‌کنند. ما باید ببینیم آیا واقعاً چنین است؟ در (أحلّ اللَّه البیع) معنای (أحلّ) روشن است که به‌معنای حلال کردن وضعی و تنفیذ و امضاء است. فاعل آن‌هم (اللَّه) است. متعلّق آن‌هم عبارت از (البیع) است.

بیع عبارت از جنس و «ال» هم «ال» تعریف جنس است. در اصول بحثی است که آیا مفرد معرّف به لام دلالت بر عموم می‌کند یا نه؟ اگر کسی آن را دال بر عموم بداند، (أحلّ اللَّه البیع) به‌معنای «أحلّ اللَّه کلّ بیع» خواهد شد و ما قبول داریم که در این صورت از نظر وضعْ دلالت بر شمول خواهد داشت. چون «بیع» دلالت بر طبیعت بیع می‌کند و «کلّ» هم دلالت بر استیعاب و شمول افراد دارد.

ولی این از محلّ بحث ما خارج است، زیرا بحث ما در اطلاق است نه عموم. وقتی بحث در اطلاق شد، دیگر «ال» دلالتی بر افراد و استیعاب افراد نخواهد داشت بلکه بر جنس و تعریف جنس- به‌لحاظ حضور در ذهن- دلالت می‌کند. در اینجا ما به شیخ انصاری رحمه الله می‌گوییم: شمول- در اطلاق شمولی- به‌معنای جامعیت و دلالت بر همه افراد است. آیا این دلالت از کجا آمده است؟ آیا لفظ «بیع» دلالت بر افراد دارد؟ آیا «ال» دلالت بر افراد دارد؟ چه فرقی بین لفظ «البیع» و «الإنسان» وجود دارد؟ آیا کسی می‌تواند ادّعا کند که کلمه «الإنسان» به دلالت وضعی لفظ- که مستند به ظهور لفظ است- بر زید و عَمرو و بکر و سایر افراد انسان دلالت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۰۶

می‌کند؟ شما «الإنسان» را به «حیوان ناطق» معنا می‌کنید و «زید» را به «حیوان ناطق مقیّد به خصوصیات زیدیت» و «بکر» را به «حیوان ناطق مقیّد به خصوصیات بکریت» معنا می‌کنید. درحقیقت بین این خصوصیات هم تباین وجود دارد و با وجود اینکه هم زید هم بکر، حیوان ناطق می‌باشند، ولی ما نمی‌توانیم قضیه «زیدٌ بکرٌ» را به‌عنوان یک قضیه حملیه- بدون مجاز و مسامحه- تشکیل دهیم، زیرا در معنای زید، خصوصیات فردیه زید دخالت دارد، در معنای بکر هم خصوصیّات فردیّه بکر دخالت دارد و خصوصیات زید، متباین با خصوصیات بکر است. اگر خصوصیات فردیه، به‌عنوان قید، دخالت در معنای زید دارد، چگونه «الإنسان»- که برای «حیوان ناطق» فقط وضع شده است- می‌تواند حکایت از این خصوصیت بنماید؟ خصوصاً با توجه به اینکه افراد انسان متکثرند و هرکدام

هم دارای خصوصیاتی هستند و خصوصیات آنان با یکدیگر متباین است و پیداست که کلمه «الإنسان» نمی‌تواند بر تمام این خصوصیات متباین دلالت کند. بلکه آنچه در اینجا مطرح است همان چیزی است که ما در منطق خوانده‌ایم و آن این است که «وجود طبیعی عین وجود افرادش می‌باشد»،[۲۸۱] حق این است که در خارج، وجود انسان جدای از وجود زید و عَمرو و بکر و ... نیست. در صورت وجود زید، هم می‌توان گفت: «زید موجود» و هم می‌توان گفت:

«الإنسان موجود». اگر زید در خانه باشد، هم می‌توان گفت: «زید فی الدار» و هم می‌توان گفت: «الإنسان فی الدار» این امر برای این است که این‌ها دو وجود نیستند.

این‌طور نیست که زید، زیدیتش یک وجود و انسانیتش وجود دیگر باشد. بلکه وجود زید همان وجود انسان است. امّا مسأله اتّحاد در وجود، غیر از مسأله دلالت و حکایت است. نکته حسّاس اینجاست که دلالت لفظ برای معنای موضوع له خود، غیر از مسأله اتّحاد در وجود است. شاهدش این است که شما صدها بار کلمه انسان را می‌شنوید امّا به ذهنتان نه زید می‌آید و نه عَمرو و نه بکر و نه سایر افراد درحالی که اگر خصوصیات

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۰۷

فردیه در معنای انسان مدخلیت داشت، چطور ممکن بود که با شنیدن کلمه انسان انتقال به این خصوصیات و جهات مشخّصه فردیه پیدا نکنیم؟ مؤیّد دیگر این است که در باب اجتماع امر و نهی، کسانی- مثل مرحوم آخوند- که قائل به امتناع می‌باشند می‌گویند: همین که این دو، اتّحاد در وجود پیدا کردند، کافی است که بگوییم: «اجتماع امر و نهی نمی‌شود». امّا اگر از مرحوم آخوند سؤال شود که آیا صلاة دلالت بر عنوان غصب دارد؟ آیا غصب دلالت بر عنوان صلاة دارد؟ می‌گوید: اصلًا دلالتی ندارد. شما ممکن است از اوّل تا آخر کتاب صلاة را بخوانید ولی اصلًا ماهیت غصب در ذهن شما نیاید. یا از اوّل تا آخر کتاب غصب را بخوانید ولی اصلًا عنوان صلاة در ذهن شما نیاید.

ولی همین اندازه که در مورد «صلاة در دار غصبی» این دو عنوان اتّحاد وجودی پیدا کرده‌اند، ما اجتماع امر و نهی را مستحیل می‌دانیم. بنابراین، با وجود اینکه اتّحاد وجودی به این درجه قوی شده که اجتماع امر و نهی را- به عقیده قائلین به امتناع- ممتنع کرده است، ولی درعین‌حال اگر مسئله را بر دلالت لفظی وضعی پیاده کنیم، هیچ تردیدی نیست که نه لفظ صلاة دلالت بر غصب دارد و نه لفظ غصب دلالت بر صلاة دارد. همین معنا در ارتباط با ماهیت نسبت به افرادش مطرح است. وجود انسان عین وجود زید است ولی لفظ انسان برای یک معنا وضع شده که قیدی ندارد و لفظ زید برای یک معنای مقیّد به خصوصیت وضع شده است. و معنا ندارد که لفظی که معنایش هیچ‌گونه تقییدی ندارد، حکایت کند از معنایی که مقیّد به خصوصیت است. خلاصه اینکه ما به شیخ انصاری رحمه الله می‌گوییم: معنای شمولی- در اطلاق شمولی- عبارت از استیعاب افراد است و کلمه (البیع) هیچ اشاره‌ای به مصادیق- حتی به یک مصداق- ندارد تا شما استیعاب را مطرح کنید. آنچه مطرح است این است که تمام الموضوع برای حکم به حلّیت و صحت عبارت از طبیعت بیع است و معنای اطلاق همین است. و استفاده عدم اعتبار عربیت، عدم اعتبار ماضویت و عدم اعتبار تقدّم ایجاب بر قبول، به جهت این است که در (أحلّ اللَّه البیع) هیچ اشاره‌ای به این قیود

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۰۸

نشده است. و چون در بیع صادر از زید، بیع صادر از عَمرو و بیع صادر از بکر طبیعت بیع تحقّق دارد، لذا (أحلّ اللَّه البیع) همه این‌ها را شامل می‌شود، امّا نه به‌عنوان اینکه (البیع) به‌معنای «بیع صادر از زید» و «بیع صادر از عَمرو» و ... باشد بلکه به جهت اینکه حکم روی طبیعت بیع رفته است. بنابراین وقتی ما قضایایی چون «زید إنسان» و «عمروٌ إنسان» و «بکرٌ إنسان» را تشکیل می‌دهیم، به‌معنای این نیست که انسان دلالت بر تکثّر می‌کند در نتیجه کلمه شمول را نمی‌توان به‌عنوان وصف برای اطلاق قرار داد. امّا چرا نمی‌توانیم بدلیت را به‌عنوان وصف برای اطلاق بیاوریم؟ مثالی که برای اطلاق بدلی در کلمات اینان مطرح شده، مثال «أکرم عالماً» می‌باشد.

در این مثال دو خصوصیت مطرح است: ۱- عنوان عالم که عبارت از طبیعت و ماهیت است و با «البیع» هیچ فرقی ندارد. ۲- مقیّد بودن عالم به وحدت، یعنی «یک عالم را اکرام کن». خصوصیت دوّم از تنوین وحدت استفاده می‌شود و ربطی به اطلاق ندارد. چه فرق است بین اینکه تنوینْ وحدت را افهام کند یا مثلًا «عادلًا» بیاید و قید عدالت را مطرح کند؟ آیا اگر «عادلًا» ذکر می‌شد شما آن را به‌حساب اطلاق «عالماً» می‌گذاشتید؟ خیر، می‌گفتید: «در اینجا تعدّد دال و مدلول مطرح است. عالم آن بر اطلاق و عادلش بر قید عدالت دلالت می‌کند. یعنی درحقیقت، از مجموع استفاده می‌شود که نفس طبیعت متعلّق حکم قرار نگرفته بلکه طبیعتِ مقیّد به عدالت به‌عنوان متعلّق حکم واقع شده است». ممکن است گفته شود: «وقتی تنوین دلالت بر وحدت می‌کند، چرا در اینجا کلمه اطلاق را به کار می‌برید؟». می‌گوییم: اینجا دو حیثیت وجود دارد: ۱- تقیید به وحدت، که تنوین برآن دلالت می‌کند. ۲- مطلق عالم، که به‌عنوان مضاف الیه برای وحدت است. اگر می‌گفت: «أکرم عالماً عادلًا» همین وحدت بود امّا در محدوده عالم عادل. ولی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۰۹

وقتی قید عدالت را نیاورد، معنای اطلاق عبارت از نفس طبیعت عالم- بدون قید عدالت و امثال آن- می‌باشد. و تنوین وحدت، عبارت اخری از بدلیت است یعنی می‌خواهی زید را اکرام کن و می‌خواهی عَمرو را اکرام کن و می‌خواهی بکر را. در نتیجه، اطلاق سر جای خودش محفوظ است و وحدت در دایره مطلق عالم و طبیعت عالم است. در این صورت چه فرقی بین اطلاق «أکرم عالماً» با اطلاق (أحلّ اللّه البیع) وجود دارد؟ ازنظر آن جهتی که به اطلاق مربوط است، هیچ فرقی بین این دو نیست. فقط در «أکرم عالماً» یک خصوصیت اضافه وجود دارد و آن تنوین نکره است که بر وحدت دلالت می‌کند و وحدت هم به‌معنای بدلیت است و هیچ ربطی به اطلاق ندارد. در نتیجه نمی‌توان تقسیم اطلاق به شمولی و بدلی را پذیرفت تا زمینه این بحث به‌وجود آید که آیا اطلاق شمولی تقدّم بر اطلاق بدلی دارد یا اطلاق بدلی مقدّم بر اطلاق شمولی است یا هیچ‌کدام بر دیگری تقدّم ندارند؟ البته تفصیل این مطلب در بحث مطلق و مقیّد مطرح خواهد شد.

دلیل دوّم شیخ انصاری رحمه الله:

دلیل دوّم ایشان بر اینکه در دوران امر بین رجوع قید به هیئت و رجوع آن به مادّه، قید به مادّه رجوع می‌کند و اطلاق هیئت به قوّت خود باقی است، این است که می‌فرماید: در مثال «إن جاءك زید فأکرمه»- که با قطع‌نظر از ظاهر قواعد عربیه، فرض شد هیچ‌گونه ظهور لفظی بر رجوع قید به مادّه یا هیئت وجود ندارد- اگر قید به مادّه رجوع کرد، اطلاق هیئت به قوّت خودش باقی می‌ماند، نه تقیید می‌خورد و نه زمینه‌ای برای تقیید آن به‌وجود می‌آید. اگر قید به مادّه خورد، معنایش این است که آن چیزی که متعلّق وجوب است و هیئت به آن تعلّق گرفته- یعنی اکرام- مقیّد به مجیء است ولی در ارتباط با اصل حکم و مفاد هیئت و وجوب، اطلاق به قوّت خودش باقی است.

همین‌الان هم که مجیء زید تحقّق پیدا نکرده است، اکرام مقیّد به مجیء واجب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۱۰

است. همان‌طور که در واجب معلّق گفته می‌شد: با اینکه حج مقیّد به زمان مخصوص است امّا وجوبش قبل از آن زمان تحقّق دارد و در ماه شعبان هم بعد از استطاعت، حج مقیّد به زمان خاص، واجب است. اینجا هم با اینکه مجیء زید تحقّق پیدا نکرده است، ولی وجوب تحقّق دارد چون وجوبْ مطلق است و قیدی ندارد، امّا واجبْ معلّق به مجیء و دارای قید است. در نتیجه مقتضای اطلاق هیئت، ثبوت وجوب است، هم قبل از مجیء و هم بعد از آن. امّا اگر قید را مربوط به هیئت دانستیم و گفتیم: «مجیء زید،

قیـد برای وجوب اکرام است»[۲۸۲]، نـتیجه این می‌شود که تـا وقـتی مجیء زیـد تحقّق پیـدا نکنـد، وجوبی در کـار نیست و در این صورت اکرام هم بعـد از مجیء تحقّق پیدا می‌کند، چون قبل از وجوبْ اکرام در خارج محقّق نمی‌شود. مکلّف منتظر ثبوت تکلیف و حکم از ناحیه مولاست و فعلیت حکم، بعد از تحقّق مجیء است پس اکرام هم بعد از مجیء واقع می‌شود.

در نتیجه هم حکم بعـد از مجیء است و هم متعلّق حکم، ولی ثبوت حکم بعـد از مجیء را تقییـد می‌نـامیم. یعنی لازمه تقییـد هیئت این است که وجوب، بعـد از مجیء تحقّق پیـدا کنـد. حـال جای این سؤال است که وقتی لازمه تقییـد هیئت به مجیء، این است که وجوبْ بعـد از مجیء تحقّق پیـدا کنـد، آیا در ارتباط با مادّه هم تقییدی به‌وجود می‌آید؟ پاسخ این است که وقتی ما قید را به هیئت بزنیم، اگرچه مادّه را مقیّـد نکرده‌ایم ولی زمینه اطلاق در مادّه از دست رفته است و به‌عبارت دیگر: در مادّه چیزی شبیه تقییـد تحقّق پیـدا کرده است، زیرا وقتی هیئتْ مقیّد شد و وجوب بعد از مجیء ثابت شد، دیگر زمینه‌ای برای اطلاق مادّه باقی نمانده است. یعنی زمینه‌ای پیش آمده که خود

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۱۱

اکرام هم بعد از مجیء تحقّق پیدا کند و گویا قید از اوّل به هر دو ارتباط پیدا کرده است.

یعنی از نظر نتیجه و اثر فرقی با رجوع قیـد به هر دو ندارد. نتیجه این شد که رجوع قید به مادّه، حریم اطلاق هیئت را از بین نمی‌برد، ولی رجوع قیـد به هیئت، خود هیئت را تقییـد زده و در ارتباط با مادّه هم کاری انجام می‌دهد که نتیجه‌اش همان تقیید است. ممکن است از شـیخ انصـاری رحمه الله سؤال شود: مـا تقییـد را خلاـف اصل می‌دانیم، امّا اگر چیزی نتیجه تقییـد داشت ولی خودش تقیید نبود، چه اشـکالی دارد؟ مرحوم شـیخ انصاری در پاسـخ می‌گویـد: فرقی بین این دو نیست. اینکه ما می‌گوییم: «تقیید، خلاف اصـل است» به این جهت نیست که تقیید، مسـتلزم مجازیت است. محققین این معنا را مسـلّم گرفته‌اند که نه تخصیص عام مستلزم مجازیت است و نه تقییـد مطلق. بلکه خلاـف اصل بودن به این جهت است که تقییـد، با اصالـهٔ الاطلاق- که یک اصل لفظی است- مغایرت دارد. همان‌طور که تخصـیص، با اصالهٔ العموم- که یک اصل لفظی است- مغایرت دارد. به عبارت دیگر: تخصـیص، مخالف اصالهٔ العموم و تقیید، مخالف اصالهٔ الاطلاق است. روشن است که آنچه مخالف اصالهٔ الاطلاق است، خصوص تقیید نیست بلکه انجام هر کاری که موجب منتفی شـدن موضوع اطلاق باشد، و نتیجه‌اش همانند تقیید باشد، خلاف اصالهٔ الاطلاق است. حال که چنین اسـت مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: نتیجه دلیل دوّم ما به این برگشت می‌کند که اگر قید به مادّه برگردد، یک تقیید- یعنی یک خلاف اصل- تحقّق پیـدا می‌کنـد امّا اگر به هیئت رجوع کنـد، درحقیقت دو خلاف اصل تحقّق پیـدا کرده است و در دوران امر بین اینکه انسـان یـک خلاـف اصـل مرتکب شود یا دو خلاف اصل، ترجیـح با اوّل است. و در نتیجه در دوران امر بین رجوع قیـد به هیئت یا رجوع آن به مادّه، ما قید را به مادّه ارجاع می‌دهیم.[۲۸۳]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۱۲

پاسـخ دلیـل دوّم شـیخ انصـاری رحمه الله: ما از مرحوم شـیخ انصاری سؤال می‌کنیم که آیا این قیـدی که رجوع آن به مادّه یا هیئت مورد تردید است، متّصل به کلام است یا در یک کلام منفصل ذکر شده است؟ ظاهر این است که کلام شـیخ انصاری رحمه الله در ارتبـاط بـا قیـد متّصـل است ولی ما لازم است هر دو فرض را مورد بررسـی قرار دهیم: ۱- قیـد متّصل: مثل این که مولا بگویـد: «إن جاءک زیـد فأکرمه»، در اینجا می‌گوییم: اطلاق و تقییـد، مربوط به قیود منفصـله است و در قیود متّصـله اطلاقی وجود نـدارد که ما بخواهیم آن را مقیّـد کنیم، زیرا اطلاق از طریق مقـدّمات حکمت ثابت می‌شود. یکی از مقدّمات حکمت این است که مولا در مقام بیان باشـد. مقـدّمه دیگر این است که قرینه‌ای برای تقییـد ذکر نکرده باشـد. وقتی مولا خودش می‌گوید: «إن جاءک زید فأکرمه» و حتّی قیـد را قبل از حکم ذکر می‌کنـد، اینجا ما چگونه می‌توانیم مقدّمات حکمت را جاری کنیم؟ آیا می‌توان با «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ»- که خود مولاـ قیـد ایمـان را بعـد از رقبه مطرح کرده است- معـامله اطلاـق و تقییـد کرد؟ اگر بخواهیم معـامله اطلاق و تقییـد کنیم،

مقدّمات حکمت این اطلاق عبارت از چیست؟ اطلاق نیاز به مقام بیان دارد، عدم قرینه بر تقیید می‌خواهد. مولا در اینجا چگونه قرینه بر تقیید ذکر کند؟ آیا لازم است عنوان تقیید و قید را در کار بیاورد؟ از اوّل که این دستور را به‌صورت «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» صادر کرده است. آیا در این «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» اطلاق و تقییدی مطرح است تا شما بگویید: «تقیید، اگرچه مجاز نیست ولی خلاف اصل است» و ما از شما سؤال کنیم: «آن اصل چیست؟» شما بگویید: «أصالهٔ الاطلاق» کدام اصالهٔ الاطلاق در اینجا مطرح است؟ اصالهٔ الاطلاق که ظهور وضعی نیست. اصالهٔ الاطلاق باید از مقدّمات حکمت ثابت شود و یکی از مهم‌ترین مقدّمات حکمت این است که خود مولاـ قرینه‌ای بر تقیید اقامه نکرده باشد درحالی‌که در «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» خود مولا قرینه بر تقیید اقامه کرده است. ممکن است گفته شود: ما نحن فیه را نمی‌توان با «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» مقایسه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۱۳

کرد، زیرا در «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» تردیدی نیست که قید «مؤمنهٔ» مربوط به «رقبهٔ» است و کسی احتمال نمی‌دهد که این قید مربوط به هیئت «أعتق» باشد. ولی در ما نحن فیه فرض این است که ما نمی‌دانیم آیا قید مجیء زید مربوط به مادّه است یا مربوط به هیئت؟ و روشن است که اگر قید به مادّه برگردد مسأله‌ای نیست و چیزی به‌عنوان تقیید اطلاق- که برخلاف اصل باشد- وجود ندارد، امّا اگر قید به هیئت برگردد، ضمن اینکه دایره هیئت محدود و مضیّق می‌شود، زمینه‌ای برای تضییق در مادّه به‌وجود می‌آورد، زیرا اگر وجوب اکرام، بعد از مجیء شد، خود اکرام هم بعد از مجیء خواهد شد. در پاسخ می‌گوییم: ما هم این مطلب را قبول داریم ولی آیا این زمینه را چه چیز فراهم کرده؟ روشن است که رجوع قید به هیئت، این زمینه را فراهم کرده است و در این صورت، مقدّمات حکمت نمی‌توانند در ارتباط با مادّه تحقّق پیدا کنند. زیرا اگر خود مولا از اوّل می‌گفت: «مجیء زید، مربوط به هیئت است» شما می‌گفتید: «نتیجه این حرف این است که مادّه هم مضیّق شده است» آیا در این صورت خلاف اصلی در مادّه تحقّق پیدا کرده است؟ خیر، زیرا وقتی خود مولاـ سبب تضییق مادّه شده است، دیگر نه اطلاقی وجود دارد و نه اصالهٔ الاطلاقی تحقّق دارد. به‌عبارت روشن‌تر: همان‌طور که تقیید رقبه به مؤمنه مانع از این است که اصالهٔ الاطلاق در «رقبهٔ» تحقّق پیدا کند، رجوع قید به هیئت هم قرینه بر عدم تحقّق اصالهٔ الاطلاق در مادّه است ولی چون این قرینه را خود مولاـ آورده است ما نمی‌توانیم در ارتباط با مادّه، مسأله‌ای به نام خلاف اصل مطرح کنیم. این مطلبی است که به خود مولا مربوط است ولی مولا گاهی به صراحت «رقبه مؤمنه» را مطرح می‌کند و گاهی هم قید را به هیئت می‌زند که لازمه‌اش این است که در ناحیه مادّه زمینه تقیید پیش آید، امّا هر دوی این‌ها مربوط به مولاست و ما از آن به‌عنوان قرینه بر تقیید تعبیر می‌کنیم. در نتیجه هیچ فرقی بین ما نحن فیه و «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» وجود ندارد. بیان اشکال و پاسخ آن به‌عبارت علمی‌تر: در «أعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» چیزی به نام

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۱۴

اطلاق و تقیید- که تقیید برخلاف اصل باشد- وجود ندارد، زیرا مولا از اوّل رقبه را مقیّد به ایمان کرده و هیچ احتمال نمی‌دهیم که ایمان در ارتباط با وجوب عتق باشد بلکه در ارتباط با واجب است. امّا در «إن جاءك زيد فأكرمه» ما می‌دانیم که یکی از دو اطلاق ضربه خورده است چون با قطع‌نظر از «إن جاءك» دو اطلاق وجود دارد. یعنی اگر مولا می‌گفت: «أكرم زيداً» و قیدی نمی‌آورد، دو اطلاق وجود داشت. یک اطلاق مربوط به هیئت بود که هیچ‌گونه قیدی نداشت و یک اطلاق هم مربوط به مادّه بود که آن‌هم هیچ قیدی نداشت. امّا اکنون که پای قید به‌میان آمده است ما می‌دانیم که یکی از این دو اطلاق ضربه خورده است اگر اطلاق مادّه ضربه خورده باشد یعنی تقیید و اطلاق اصطلاحی در کار نباشد، مشکلی وجود ندارد. مجیء، قید برای اکرام است همان‌طور که «مؤمنهٔ» قید برای رقبه است. پس رجوع قید به مادّه، موضوع تقیید و اطلاق در مادّه را از بین می‌برد ولی اطلاق هیئت به قوّت خودش باقی است. امّا اگر قید به هیئت برگشت، درست است که در ارتباط با هیئت، هیچ‌گونه تقیید و اطلاق موافق و مخالف اصل وجود ندارد، امّا این تقیید اطلاق هیئت، به اطلاق مادّه ضربه می‌زند و موقعیتی برای اطلاق مادّه باقی نمی‌گذارد. در این صورت آیا

می‌توان ما نحن فیه را با مثال «أعتق رقبهً مؤمنهً» مقایسه کرد؟ پاسخ اشکال: ما نیز آنچه را که شما در ارتباط با فرق بین رجوع قید به هیئت و رجوع آن به مادّه مطرح کردید قبول داریم ولی در صورت رجوع قید به هیئت، چه چیزی زمینه ضربه خوردن به اطلاق مادّه را فراهم کرده است؟ رجوع قید به هیئت، قرینه بر این است که در مادّه اطلاق وجود ندارد، برای اینکه نمی‌توان جمع کرد بین اینکه وجوب اکرام، بعد از مجیء باشد امّا خود اکرام- که واجب است- بعد از مجیء نباشد. اگر قرینه بر عدم اطلاق پیدا شد، معنایش این است که دیگر اطلاق در مادّه وجود نداشته برای اینکه شرط اطلاق وجود مقدّمات حکمت است و یکی از مقدّمات حکمت عبارت از عدم قرینه است و اینجا قرینه وجود دارد. شاهدش این است که اگر مولا می‌گفت: «قید مجیء به هیئت رجوع می‌کند نه به مادّه» آیا می‌گفتید: «در ارتباط

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۱۵

با اطلاق مادّه، خلاف ظاهری تحقّق یافته است»؟ خیر، بلکه با توجه به اینکه رجوع قید به هیئت، زمینه اطلاق مادّه را از بین می‌برد، می‌گفتید: وقتی خود مولا می‌گوید:

«قید به هیئت برمی‌گردد»، همین بیان مولا قرینه بر تقیید مادّه هم هست. و اگر خود مولا قرینه بر تقیید مادّه اقامه کند، دیگر اطلاقی در مادّه وجود ندارد، زیرا اطلاق مادّه فرع بر این است که مولا در مقام بیان باشد و قرینه‌ای بر تقیید اقامه نکرده باشد درحالی‌که رجوع قید به هیئت قرینه بر تقیید مادّه است و این قرینه را خود مولا بیان کرده است. و با وجود قرینه‌ای که خود مولا بیان کرده، ما نمی‌توانیم ادّعا کنیم که در اینجا خلاف اصلی واقع شده است. به بیان دیگر: همان‌طور که اگر قید به هیئت بخورد، خلاف اصلی در کار نیست، چون قرینه بر تقیید در کار است و با وجود قرینه بر تقیید، مجالی برای اطلاق باقی نمی‌ماند، اگر رجوع قید به هیئت قرینه بر این باشد که مادّه هم زمینه اطلاق ندارد، در اینجا هم خلاف اصلی در کار نیست. عملی که تقیید هیئت، روی مادّه انجام می‌دهد، به‌طور غیر مستقیم توسط خود مولا تحقّق پیدا کرده است و فرقی نمی‌کند که مولا به‌طور مستقیم قرینه‌ای بر تقیید اقامه کند یا اینکه به‌طور غیر مستقیم و از راه ملازمه، قرینه بر تقیید اقامه کند. در هر دو صورت مقدّمات حکمت ناتمام است. در نتیجه در جایی که قیدْ متّصل باشد، نه در رجوع قید به هیئت، خلاف اصلی وجود دارد و نه در رجوع به مادّه، پس چرا مرحوم شیخ انصاری رجوع قید به مادّه را بر رجوع قید به هیئت ترجیح می‌دهد؟ بنابراین دلیل دوّم شیخ انصاری رحمه الله در مورد قیود متّصل درست نیست. ۲- قید منفصل: مثل اینکه مولا ابتدا بگوید: «أکرم زیداً» بدون اینکه هیچ قیدی در کار باشد و مقدّمات حکمت، هم در ارتباط با مادّه و هم در ارتباط با هیئت، تمامیت داشته باشد. در این صورت «أکرم زیداً» دارای دو اطلاق است: اطلاقی در مورد هیئت و اطلاقی در مورد مادّه. سپس در یک کلام منفصل بگوید: «در این دستوری که برای تو صادر کردم، قیدی به نام «مجیء زید» وجود دارد» امّا مشخص نکند که آیا این قید

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۱۶

در ارتباط با هیئت «أکرم زیداً»- یعنی وجوب اکرام- است و یا در ارتباط با مادّه آن- یعنی خود اکرام- است؟ در اینجا فرمایش شیخ انصاری رحمه الله درست است، چون این مجیء زید- که به‌عنوان قید منفصل مطرح شده- اگر اطلاق مادّه را از بین ببرد، یک خلاف اصل تحقّق یافته است و اطلاق مادّه- با اینکه مقدّمات حکمتش تمام بوده- مقیّد شده است. امّا اگر مجیء زید به هیئت «أکرم زیداً» رجوع کند، فرمایش شیخ انصاری رحمه الله لازم می‌آید، یعنی هم اطلاق هیئت ضربه خورده و هم زمینه از بین رفتن اطلاق مادّه به وجود آمده است. و درحقیقت با ارجاع «مجیء زید» به «أکرم زیداً» که چند روز قبل ذکر شده است، ما دو خلاف اصل مرتکب شده‌ایم، یک خلاف اصل در ارتباط با هیئت، و یک خلاف اصل هم در ارتباط با مادّه. لذا بیان مرحوم شیخ انصاری در مورد قید منفصل صحیح است. مرحوم آخوند نیز در ذیل کلامشان تقریباً همین چیزی را که ما ذکر کردیم مطرح کرده است [۲۸۴] ولی در آخر فرموده است: «فتأمّل»، که هریک از محشّین کفایه معنایی در مورد آن ذکر کرده‌اند: مرحوم مشکینی یک معنا

ذکر کرده سپس از استاد خودش مرحوم شیخ علی قوچانی ۲۸۵] مطلب دیگری را نقل کرده است. امّا به‌نظر ما بین صدر و ذیل کلام مرحوم آخوند یک تهافتی وجود دارد. ایشان در ذیل کلام خود می‌فرماید: «بله، اگر تقیید به منفصل بود و امر دائر شد بین رجوع قید به مادّه یا هیئت، در اینجا وجهی برای کلام شیخ انصاری رحمه الله وجود دارد زیرا در این صورت اطلاقی برای مطلق منعقد شده است و برای آن ظهوری استقرار پیدا کرده است، هرچند به قرینه مقدّمات حکمت». لازمه این استدراک این است که قبل از آن

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۱۷

ایشان در ارتباط با تقیید به متّصل بحث کرده و مطالبی که ما گفتیم مطرح کرده باشند.

ولی مرحوم آخوند اگرچه قبل از استدراک، در مورد تقیید به متّصل بحث کرده است امّا در آنجا فرموده است: «ما کلام شیخ انصاری رحمه الله- که فرمود: تقیید به متّصل برخلاف اصل است- را قبول داریم، امّا اگر کسی کاری کند که زمینه اطلاق از بین برود، مخالف اصل بودن آن را نمی‌پذیریم، زیرا از بین بردن زمینه اطلاق، مساوق با عدم جریان مقدّمات حکمت است بنابراین اطلاقی وجود ندارد تا خلاف اصلی تحقّق پیدا کرده باشد»، درحالی‌که جریان این دلیل ایشان در مورد خود تقیید به متّصل واضح‌تر و روشن‌تر است. در آنجا هم اطلاقی وجود ندارد تا تقیید ضربه‌ای به آن وارد کرده باشد.

پس چرا ایشان تقیید به متّصل را خلاف اصل می‌داند امّا کاری که زمینه اطلاق را از بین ببرد را خلاف اصل نمی‌داند. به بیان دیگر: ما برفرض که از ذیل کلام ایشان هم صرف‌نظر کنیم می‌گوییم:

اینکه شما بین تقیید و عملی که زمینه اطلاق را از بین ببرد فرق قائل می‌شوید، در مورد کدام قید است؟ آیا در مورد قید متّصل است یا در مورد قید منفصل؟ تردیدی نیست که این کلام نمی‌تواند در مورد قید متّصل باشد، زیرا خود قید مقامش بالاتر از قرینه بر از بین رفتن زمینه اطلاق است. به‌عبارت دیگر: عدم جریان مقدّمات حکمت در ارتباط با خود قید، اقوی از عدم جریان مقدّمات حکمت در مورد از بین رفتن زمینه اطلاق است، زیرا آن مستقیم و این غیر مستقیم است. وقتی مولا- با گفتن «أعتق رقبة مؤمنة» به‌طور مستقیم اطلاق توهّمی را از بین می‌برد، چگونه می‌توانیم بگوییم: «خلاف اصل تحقّق پیدا کرده است»؟ امّا در مورد قید منفصل هم این تفکیک نمی‌تواند درست باشد، زیرا در قید منفصل، فرقی نمی‌کند که مستقیماً قیدی ذکر کرده یا کاری کنیم که زمینه اطلاق از بین برود، هر دو برخلاف اصل است، زیرا در صورت رجوع قید منفصل به هیئت، هم اطلاق هیئت از بین می‌رود و هم اطلاق مادّه، با این تفاوت که از بین رفتن اطلاق هیئت، به‌طور مستقیم و از بین رفتن اطلاق مادّه، به‌طور غیر مستقیم است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۱۸

پس خلاصه اشکالی که به مرحوم آخوند وارد است- و به احتمال قوی «فتأمّل» ایشان اشاره به همان است- همین نکته است که چرا ایشان بین تقیید و عملی که زمینه اطلاق را از بین می‌برد تفکیک قائل شده است.

واجب نفسی و واجب غیری

اشاره

یکی از تقسیماتی که برای واجب مطرح شده، تقسیم واجب به نفسی و غیری است.

کلام مرحوم آخوند

اشاره

مرحوم آخوند ابتدا تعریفی برای واجب نفسی و واجب غیری مطرح کرده، سپس آن را مورد مناقشه قرار می‌دهند و پس از آن تعریف دیگری مطرح کرده و آن را اختیار می‌کنند.

تعریف اوّل مرحوم آخوند:

ایشان می‌فرماید: ایجاب- مانند سایر افعال اختیاریه- عمل مولاست و همان‌طور که برای صدور سایر افعال اختیاریه، یک محرّک و داعی وجود دارد و بر انجام دادن آنها غرض و غایتی مترتّب است،[۲۸۶] در ارتباط با ایجاب و طلب انشائی مولا هم باید داعی و محرّکی وجود داشته باشد. و ما می‌بینیم در واجبات دو نوع داعی و غرض وجود دارد: گاهی داعی مولا- بر ایجاب یک شیء، مقدّمیت داشتن آن برای واجب دیگر است به‌طوری که اگر این مقدّمه تحقّق پیدا نکند، نمی‌شود آن واجب دیگر تحقّق پیدا کند.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۱۹

مثل اینکه داعی و محرّک مولا- بر ایجاب دخول سوق، مقدّمیت داشتن آن برای اشتراء لحم باشد که از نظر مولا امر لازمی است. این قسم از اقسام واجب را واجب غیری می‌نامیم. امّا گاهی داعی مولا- بر ایجاب شیء، مقدّمیت آن برای حصول واجب دیگر نیست. این قسم از واجب، واجب نفسی نامیده می‌شود و بر دو نوع است: ۱- گاهی خود این واجب دارای محبوبیت ذاتی است، مثلًا ایجابی که به «معرفت خداوند متعال» تعلّق گرفته است به جهت مقدّمیت آن برای چیز دیگر نیست بلکه خود «معرفت خداوند متعال» محبوبیتی ذاتی دارد که بالاتر از آن محبوبیتی وجود ندارد. آیه شریفه (وَ ما خلقتُ الجنَّ و الإنسَ إلّا لِيَعْبُدونِ)[۲۸۷] ناظر به همین معناست و ائمه علیهم السلام (لِيَعبُدونِ) را به «لِيَعْرِفُونِ» تفسیر کرده‌اند. بنابراین «معرفت خداوند متعال» به‌عنوان غایت و هدف خلقت و فوق کمالات است و این‌گونه نیست که مقدّمیت برای عمل بالاتری- که دارای محبوبیت بیشتری است- داشته باشد. این قسم از واجب نفسی منحصر به «معرفت خداوند متعال» است. ۲- واجباتی که ایجاب آنها به جهت آثاری است که بر آنها ترتّب پیدا می‌کند، مثل صلاهٔ که ایجابش به جهت این است که (إنّ الصّلاهٔ تنهی عن الفحشاء و المنکر)[۲۸۸] و «الصلاهٔ قربان کلّ تقیّ»[۲۸۹] و «الصّلاهٔ معراج المؤمن»[۲۹۰] و «الصّلاهٔ خیر موضوع ...»[۲۹۱] و .... تمامی اقسام واجبات نفسی- به جز معرفت خداوند متعال- از این قسم می‌باشند.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۲۰

: در مورد صلاهٔ که گفته می‌شود: «داعی بر ایجاب آن، آثار و خواص است» آیا این آثار و خواص، محبوبیت لزومیه دارند یا ندارند؟ اگر محبوبیت لزومیه ندارند، تحقّق آنها در خارج لازم نیست. در این صورت سؤال می‌شود: چرا صلاهٔ را واجب کرده‌اند؟ و اگر آن آثار و خواص محبوبیت لزومیه دارند، تحقّق آنها در خارج لازم است، و در این صورت صلاهٔ به‌عنوان واجب غیری مطرح خواهد بود، زیرا داعی و محرّک برای ایجاب صلاهٔ، تحقّق آن آثار و خواص خواهد بود که از غیر طریق صلاهٔ تحقّق پیدا نمی‌کنند. پس همان‌طور که وضو به‌عنوان واجب غیری است- چون اگر تحقّق پیدا نکند، صلاهٔ تحقّق پیدا نمی‌کند- صلاهٔ هم واجب غیری است چون اگر تحقّق پیدا نکند، معراجیت و نهی از فحشاء و منکر تحقّق پیدا نمی‌کند. پس چه فرقی بین وجوب وضو و وجوب صلاهٔ است که شما یکی را غیری و دیگری را نفسی می‌دانید؟ ممکن است کسی بگوید: مسأله وضو و صلاهٔ قابل مقایسه با مسأله صلاهٔ و آثار آن نیست. وضو واجب غیری است چون ذی‌المقدّمه‌اش- یعنی صلاهٔ- به‌طور مستقیم تحت قدرت و اختیار مکلّف است به این معنا که بعد از وضو می‌تواند نماز را بخواند و می‌تواند نخواند. همان‌طور که خود وضو به‌طور مستقیم تحت

قدرت و اختیار مکلّف است. امّا صلاهٔ نسبت به آثارش این‌گونه نیست، زیرا آثار و خواص صلاهٔ به‌طور مستقیم در اختیار مکلّف نیست. انسان می‌تواند وضو بگیرد و می‌تواند وضو نگیرد. و پس از وضو گرفتن می‌تواند نماز بخواند و می‌تواند نماز نخواند ولی بعد از نماز خواندن نمی‌تواند کاری کند که آثار و خواص برآن مترتّب نشوند. مرحوم آخوند در پاسخ می‌گوید: ما این حرف را قبول داریم ولی در مسأله وجوب و تعلّق وجوب به یک شیء، لازم نیست که آن شیء مقدور بلاواسطه باشد بلکه اگر چیزی مقدور با واسطه هم بود، در تعلّق وجوب به آن کفایت می‌کند. چه مانعی دارد که ما بگوییم: «معراجیت، واجب است»؟ کسی نمی‌تواند بگوید: «معراجیت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۲۱

نمی‌تواند مستقیماً مقدور باشد»، زیرا همین اندازه که از راه صلاهٔ مقدوریت دارد، در تعلّق وجوب به آن کفایت می‌کند. پس هیچ فرقی بین وضو و صلاهٔ با صلاهٔ و آثار صلاهٔ نیست تنها مسأله مقدوریت با واسطه و بلاواسطه است که این هم فارق نیست.

مثلًا «أعتقت» و امثال آن سببیت برای حصول عتق دارند و عتقْ با واسطه این‌ها حاصل می‌شود. حال اگر کسی نذر کند عبد خود را آزاد کند، نمی‌توان گفت: «نذر او باطل است، چون عتقْ مقدور با واسطه است و نمی‌تواند وجوب پیدا کند». بلکه نذر او بدون تردید صحیح است. نتیجه اشکال مرحوم آخوند بر تعریف اوّل این است که لازمه این تعریف این است که تمام واجبات- به جز معرفت خداوند متعال- داخل در واجبات غیریه بشوند، زیرا همه واجباتی که در این تعریف نفسی نامیده شده‌اند، وجوبشان برای یک سلسله آثار و خواصی است که تحقّق آنها لازم است و این واجبات به عنوان مقدّمه برای تحقّق آن آثار و خواصند در نتیجه فرقی بین این‌ها و وضویی که مقدّمه برای صلاهٔ است وجود ندارد[۲۹۲].

تعریف دوّم مرحوم آخوند:

ایشان می‌فرماید: اولی این است که گفته شود: وجوب صلاهٔ، به جهت معراجیت و نهی از فحشاء و منکر و امثال آن نیست تا صلاهٔ به‌عنوان واجب غیری مطرح باشد بلکه صلاهٔ ضمن اینکه مقدّمیت برای تحقّق این آثار دارد ولی وجوبش به جهت تحقّق این آثار نیست. وجوب صلاهٔ به جهت این است که صلاهٔ دارای عنوان حسنی است که منطبق بر خود صلاهٔ است و ما آن عنوان حسن را نمی‌فهمیم، لکن اگر آن عنوان حسن برای عقلاء توضیح داده شود، عقلاء می‌گویند: «کسی که این عنوان حسن را در خارج ایجاد می‌کند استحقاق مدح دارد و کسی که آن را ترک کند استحقاق مذمت دارد». و ما به جهت وجود همین عنوان حسن در صلاهٔ آن را واجب نفسی می‌نامیم.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۲۲

امّا در واجب غیری هیچ عنوان حسنی وجود ندارد که خود واجب غیری معنون به آن عنوان حسن باشد به‌گونه‌ای که فاعل آن مستحقّ مدح و تارک آن مستحقّ مذمّت باشد. بلکه وجوب آن صرفاً به جهت این است که ذی المقدّمه نمی‌تواند بدون آن تحقّق پیدا کند. سپس می‌فرماید: برفرض که وضو هم- به‌حسب واقع- معنون به‌عنوان حسن باشد ولی عنوان حسن دخالتی در ایجاب آن ندارد. پس آنچه ملاک و فارق بین واجب نفسی و واجب غیری است، مدخلیت عنوان حسن در ایجاب واجب نفسی و عدم مدخلیت آن در ایجاب واجب غیری است. سپس می‌فرماید: بعید نیست کلام کسانی که گفته‌اند: «الواجب النفسی ما أُمر به لنفسه و الواجب الغیری ما أُمر به لأجل غیره» ناظر به همین چیزی باشد که ما ذکر کردیم.[۲۹۳]: اشکال اوّل: ایشان فرمودند: «در مورد واجبات نفسی، عنوان حسنی در کار است که ما از آن سر درنمی‌آوریم ولی اگر در معرض فهم ما قرار دهند، ما- به‌عنوان اینکه از عقلاء هستیم- نظر می‌دهیم کسی که این عنوان حسن را در خارج ایجاد کند مستحقّ مدح است و کسی که آن را ترک کند،

مستحقّ مذمّت است». برفرض که بتوان این مطلب را در مورد عبادات مطرح کرد ولی در واجبات نفسیه توصّلیه نمی‌توان چنین چیزی گفت. مثلًا دفن میت واجب توصّلی نفسی است. دفن میت غیر از غسل میت است. غسل میت قصد قربت می‌خواهد ولی دفن میت قصد قربت نمی‌خواهد. دفن میت برای این است که مردم از بوی آن اذیت نشوند و این گونه نیست که دارای عنوان حسنی باشد که عقل ما نتواند آن را درک کند و اگر شارع ما را نسبت به آن راهنمایی کرد به آن حکم کنیم. اداء دین نیز واجب نفسی توصّلی است و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۲۳

قصد قربت نمی‌خواهد. حتّی اگر کسی دین خود را به‌صورت ریائی هم انجام دهد، اداء دین حاصل شده است. وجوب اداء دین برای این است که مال قرض‌دهنده به دستش برسد و برای این نیست که اداء دین دارای عنوان حسنی باشد که عقل ما آن را درک نمی‌کند. مطرح کردن عنوان حسن در مورد واجب نفسی به این جهت است که ما وقتی عنوان واجب نفسی را مطرح می‌کنیم فوراً عبادیات به ذهنمان می‌آید درحالی‌که واجبات عبادی بر دو قسمند: واجب نفسی و واجب غیری. همان‌طور که واجبات توصّلی بر دو قسمند: واجب نفسی و واجب غیری. بعضی از مقدّمات نماز- مانند ستر، طهارت ثوب و طهارت بدن- قصد قربت نمی‌خواهد ولی بعضی- چون وضو و غسل- قصد قربت می‌خواهد با اینکه هر دو قسم وجوبشان مقدّمی است ولی دسته اوّل، مقدّمی غیر عبادی و دسته دوّم، مقدّمی عبادی است. در نتیجه مطرح کردن «عنوان حسن» در تمام واجبات نفسیه غیر قابل قبول است. اشکال دوّم: مرحوم آخوند فرمودند: «وجوب واجب نفسی، به جهت آثار و خواص نیست» درحالی‌که ادلّه برخلاف چیزی است که ایشان فرموده است، چون تعبیراتْ مختلف است. یک‌وقت می‌گوید: (أقیموا الصّلاة) و در جای دیگر می‌گوید: (إنّ الصّلاة تنهی عن الفحشاء و المنکر) در اینجا ممکن است شما بگویید: «وجوب صلاة، به جهت نهی از فحشاء و منکر نیست» ولی در مورد صوم که می‌گوید: (یا أیّها الذین آمنوا کُتب علیکم الصّیامُ کما کُتب علی الذین من قبلکم لعلّکم تتّقون)[۲۹۴] ملاحظه می‌شود که در این آیه شریفه، علت وجوب صوم را (لعلّکم تتّقون) دانسته است و روشن است که تقوی از آثار صوم است. کتاب «علل الشرایع» مرحوم صدوق- که همه آن روایت است- علت یکایک

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۲۴

احکام را بیان کرده است. چگونه ما می‌توانیم این علت‌ها را کنار گذاشته و مسأله عنوان حسن را مطرح کنیم؟ چگونه می‌توان آیاتی که علت وجوب بعضی از احکام را مطرح کرده کنار گذاشت؟ در باب صوم می‌فرماید: (لعلّکم تتّقون)، در باب حج می‌فرماید:

(لیشهدوا منافع لهم و یذکروا اسم اللّه فی أیّام معلومات)،[۲۹۵] لام در این آیه، لام علت است و علت وجوب حج را بیان می‌کند. چگونه ما می‌توانیم این‌ها را نادیده بگیریم؟ اشکال سوّم: برفرض که از دو اشکال قبلی صرف‌نظر کنیم، از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: «این عنوان حسن که شما مطرح می‌کنید به چه معناست»؟ اگر ایشان بفرماید: «مراد از عنوان حسن، عنوانی است که حُسنش از محدوده عنوانش تجاوز نمی‌کند»، می‌گوییم: در این صورت اگرچه- با قطع‌نظر از دو اشکال اوّل- اشکالی بر مرحوم آخوند وارد نمی‌شود ولی چنین عنوان حسنی فقط در «معرفت خداوند متعال» وجود دارد و در سایر واجبات یک چنین حسن ذاتی مطرح نیست. پس ایشان باید بفرماید: حُسن عنوان حسن هم به جهت آثار و خواص آن می‌باشد. همان‌طور که حُسن عبادت به جهت آثار و خواصی است که بر آنها ترتّب پیدا می‌کند. حتّی حُسن عناوینی که از نظر عقل محکوم به حُسن هستند به جهت آثار و خواص آنهاست حسن عدل به جهت این است که حقوق مردم ضایع نشود و مردم در آرامش زندگی کنند و ... نه اینکه به جهت نفس عنوان عدل باشد. وقتی حُسن عنوان حسن به جهت آثار و خواص مترتّب برآن بود، ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: «چرا شما پای «عنوان حسن» را به‌میان می‌آورید؟ از همان اوّل بگویید: «وجوب صلاة به جهت آثار و خواص آن است». و اگر مرحوم آخوند

چنین چیزی بگوید، دوباره اشکال برمی‌گردد. اشکال این بود که اگر وجوب صلاهٔ به جهت آثار و خواص آن است، باید در درجه اوّل گفته شود: «آثار و خواص، وجوب دارد» و در این صورت صلاهٔ وجوبش غیری می‌شود. پس فرقی بین وضو و صلاهٔ وجود ندارد و

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۲۵

هر دو واجب غیری هستند. وضو، وجوبش برای صلاهٔ و صلاهٔ هم وجوبش برای معراجیت و نهی از فحشاء و منکر است. در نتیجه کلام مرحوم آخوند نتوانست اشکال را حل کند. در واقع ایشان این مطلب را فرمود تا از این اشکال تخلّص پیدا کند. ایشان خواست بین نماز و وضو فرق قائل شود و بگوید: «نماز، ایجابش به جهت آن آثار نیست بلکه به جهت این است که خودش معنون به یک عنوان حسن است، امّا وضو به عنوان مقدّمه برای صلاهٔ است و خودش عنوان حسنی ندارد».

تحقیق در مورد واجب نفسی و واجب غیری

حال که ما راه حلّ مرحوم آخوند- و مطرح کردن عنوان حسن در فرق بین واجب نفسی و واجب غیری- را نپذیرفتیم می‌گوییم: همان‌طور که قبلًا اشاره کردیم، تقسیماتی که در اینجا برای واجب مطرح می‌کنیم، اگرچه عنوان آنها «تقسیمات واجب» است ولی درحقیقت، این تقسیمات در ارتباط با وجوب است. در تقسیم واجب به مطلق و مشروط، مقسم واقعی، وجوب است نه واجب. واجب مطلق، واجبی است که وجوب آن مطلق باشد، واجب مشروط واجبی است که وجوب آن مشروط و مقیّد باشد. در تقسیم واجب به معلّق و منجّز هم همین‌طور است. واجب منجّز واجبی است که وجوبش معلّق بر چیز نیست ولی واجب معلّق واجبی است که وجوب آن معلّق بر چیز دیگر باشد. هرچند ما تقسیم واجب به معلّق و منجّز را به‌عنوان تقسیمات واجب نپذیرفتیم. در مورد تقسیم واجب به نفسی و غیری هم همین مطلب جریان دارد، به این معنا که نفسیت و غیریت در ارتباط با وجوب است نه در ارتباط با واجب. یعنی کیفیت ایجاب در واجب نفسی با کیفیت آن در واجب غیری تفاوت دارد. بنابراین بحث ما در اینجا مبتنی بر بحثی است که قبلًا به‌طور مبسوط مطرح کردیم و آن این است که «آیا حقیقت وجوب چیست»؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۲۶

در آنجا سه نظریه مطرح شد: ۱- حقیقت وجوب، عبارت از همان بعث و تحریک اعتباری مفاد هیئت افعل است. ۲- حقیقت وجوب، عبارت از آن اراده‌ای است که در نفس مولای آمر وجود دارد و متعلّق است به اینکه فعل در خارج، توسط عبد تحقّق پیدا کند. ۳- حقیقت وجوب، عبارت از آن اراده‌ای است که در نفس مولای آمر وجود دارد و متعلّق است به اینکه فعل در خارج، توسط عبد تحقّق پیدا کند، ولی به شرط اینکه آن اراده- به‌وسیله هیئت افعل- به مرحله بروز و ظهور رسیده باشد. این مبنا را آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» اختیار کرده‌اند. حال به توجه به اینکه در مباحث مربوط به حقیقت وجوب، ما همان نظریه اوّل را اختیار کردیم، ناچاریم در ما نحن فیه- یعنی تقسیم وجوب به نفسی و غیری- همان تعریف اوّل مرحوم آخوند را اختیار کرده و مناقشه‌ای که ایشان- با توجه به حقیقت وجوب- بر این تعریف ایراد کردند پاسخ دهیم. پس می‌گوییم: واجب نفسی عبارت از آن است که چیزی را به‌لحاظ خودش واجب کنند نه به جهت رسیدن به یک واجب دیگر- که آن واجب دیگر نمی‌تواند بدون این چیز تحقّق پیدا کند- مثل صلاهٔ، که وجوبش به‌لحاظ خودش می‌باشد نه به‌لحاظ رسیدن به یک واجب دیگر. امّا واجب غیری این‌گونه نیست. وجوب وضو به جهت رسیدن به صلاهٔ است. در اینجا مرحوم آخوند اشکال می‌کرد که: به حسب آیات و روایات، آثار و خواصّی بر صلاهٔ مترتّب شده است، مثل معراجیت، نهی از فحشاء و منکر و .... اگر این آثار و خواص، محبوبیت لزومیه نداشته باشند پس چرا صلاهٔ را واجب کرده‌اند؟ و اگر محبوبیت لزومیه دارند، تحقّق آنها در خارج لازم می‌شود و در این صورت نسبت صلاهٔ به این

آثار مانند نسبت وضو به صلاهٔ شده و صلاهٔ هم- مانند وضو- عنوان واجب غیری را پیدا خواهد کرد. ما با توجه به تحقیقی که در ارتباط با معنای وجوب مطرح کردیم در پاسخ این

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۲۷

اشکال می‌گوییم: هم بر وضو و هم بر صلاهٔ، بعث و تحریک اعتباری مساوق با وجوب تعلّق گرفته است. امّا وجوب وضو برای رسیدن به صلاتی است که متعلّق بعث و تحریک اعتباری قرار گرفته است، ولی وجوب نماز برای رسیدن به معراجیت و نهی از فحشاء و منکر نیست. درست است که این آثار مترتّب بر نماز است امّا ما تکلیفی نداریم که متعلّق آن، عنوان «معراج المؤمن» یا عنوان «نهی از فحشاء و منکر» باشد.

البته در این‌ها کمال مصلحت وجود دارد ولی آن مصلحت- با عنوان خودش، یعنی معراجیت و ...- متعلّق وجوب قرار نگرفته است. ما در فقه جایی نداریم که بگوید:

«یکی از واجبات الهیه، معراج المؤمن است». بنابراین به مجرّد اینکه چیزی به‌عنوان خاصیت یا اثر واجب مطرح می‌شود، دلیل بر وجوب شرعی آن چیز نیست. واجب شرعی باید متعلّق امر قرار گیرد یا به صیغه جمله خبریه بر وجوبش دلالت شود و یا با کلمه یجب و امثال آن بیان شود. درحالی‌که هیچ‌یک از این آثار و خواص، این‌گونه نیست. بنابراین ما در اینجا سه واجب- یعنی وضو و نماز و آثار- نداریم تا گفته شود:

«نسبت بین وضو و صلاهٔ با نسبت بین صلاهٔ و این آثار یکی است پس صلاهٔ هم- مانند وضو- واجب غیری است». بلکه در اینجا دو واجب داریم: وضو و صلاهٔ.

در این صورت باید این دو را در ارتباط با نفسیت و غیریت مطرح کنیم. پس می‌گوییم:

«وجوب وضو به جهت رسیدن به واجب دیگر- یعنی صلاهٔ- است که بدون وضو تحقّق پیدا نمی‌کند، امّا وجوب صلاهٔ به جهت رسیدن به واجب دیگر نیست». در نتیجه آنچه سبب شد مرحوم آخوند تعریف اوّل را نپذیرد و به سراغ مسأله «عنوان حسن» برود همین بود که ایشان خیال کرد در اینجا سه تکلیف وجود دارد. امّا وقتی ما بیش از دو تکلیف نداریم، مسأله نفسیت و غیریت را در ارتباط با همان دو تکلیف مطرح کرده و مانعی از پذیرفتن تعریف اوّل نمی‌یابیم. لذا به‌نظر ما همان تعریف اوّل- که شاید تعریف مشهور هم باشد[۲۹۶]- تعریف صحیحی است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۲۸

ثمره نفسیت و غیریت

بر نفسیت و غیریت ثمراتی مترتّب است که مهم‌ترین آنها دو ثمره است: ثمره اوّل: وجوب واجب نفسی مستقل بوده و تابع وجوب چیز دیگری نیست.

البته این بدان معنا نیست که واجب نفسی قید و شرطی ندارد بلکه واجب نفسی چه‌بسا ممکن است واجب مشروط باشد، مثل صلاهٔ نسبت به وقت و حج نسبت به استطاعت. امّا وجوب واجب غیری مستقل نبوده و تابع وجوب چیز دیگر- یعنی ذی المقدّمه- است. مثلًا وجوب وضو تابع وجوب صلاهٔ است. هروقت صلاهٔ واجب شد وضو هم وجوب پیدا می‌کند. ثمره دوّم: مخالف با واجب نفسی موجب استحقاق عقوبت است. ولی مخالف با واجب غیری موجب استحقاق عقوبت نیست بلکه چون ترک آن مستلزم ترک ذی المقدّمه است، بر ترک ذی المقدّمه استحقاق عقوبت مترتّب است. از نظر عقل و عقلاء هم همین‌طور است. اگر مولا به «بودن بر پشت‌بام» امر کرد و «نصب نردبان» هم به‌عنوان واجب غیری وجوب پیدا کرد، چنانچه مکلّف هر دو را ترک کند، استحقاق عقوبت

فقط در ارتباط با ترک ذی المقدّمه است. و حتی اگر ذی‌المقدّمه‌ای دارای ده مقدّمه باشد و مکلّف همه مقدّمات را همراه با ذی المقدّمه ترک کرد، استحقاق عقوبت فقط بر ترک ذی المقدّمه است.[۲۹۷]

دوران امر بین وجوب نفسی و وجوب غیری

حال که معلوم گردید بر نفسیت و غیریت ثمراتی مترتّب است جای این بحث است که اگر وجوب یک شیء بر ما محرز شد ولی نفسی بودن یا غیری بودن آن معلوم نبود چه باید بکنیم؟ مثل اینکه مولا دو چیز را واجب کرده باشد که یکی از آنها وجوب نفسی دارد امّا نسبت به دیگری تردید داریم که آیا وجوبش نفسی است یا به‌عنوان

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۲۹

مقدّمیت برای واجب اوّل است. در اینجا در دو مقام باید بحث کرد: مقام اوّل: آیا در اینجا از ناحیه اصول لفظی- مثل اصالهٔ الاطلاق- یا حکم عقل، راهی برای استکشاف نفسیت وجود دارد؟ مقام دوّم: اگر در ما نحن فیه یک اصل لفظی یا حکم عقلی وجود ندارد، آیا مقتضای اصول عملیه در اینجا چیست؟

بحث در مقام اوّل

اشاره

آیا در ما نحن فیه از ناحیه اصول لفظی- مثل اصالهٔ الاطلاق- یا حکم عقل، راهی برای استکشاف نفسیت وجود دارد؟ در اینجا راه‌هایی برای استکشاف نفسیت مطرح شده است:

۱- راه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرماید: «در جایی که مقدّمات حکمت تمام باشد، اصالهٔ الاطلاق اقتضای نفسیت می‌کند، زیرا واجب نفسی، وجوبش مطلق و واجب غیری وجوبش مقیّد است. مثلًا وجوب وضو معلّق است بر اینکه صلاهٔ وجوب فعلی داشته باشد، امّا وجوب خود صلاهٔ معلّق بر چیز دیگر نیست. پس درحقیقت، دوران بین نفسیت و غیریت، مانند دوران بین اطلاق و تقیید است و در صورت تمامیت مقدّمات حکمت، اصالهٔ الاطلاق جریان پیدا کرده و نفسیت واجب ثابت می‌شود».[۲۹۸]

اشکال بر کلام مرحوم آخوند:

اشاره

وقتی گفته می‌شود: «الوجوب إمّا نفسیّ و إمّا غیریّ»، آنچه به‌عنوان مقسم واقع

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۳۰

شده، عبارت از مطلق وجوب است و نفسیت و غیریت، دو قسم برای این مقسم می‌باشند. بنابراین باید هریک از دو قسم دارای یک

فصل ممیز باشند و نمی‌شود یکی از اقسام، عین مقسم باشد. یعنی اگر مقسم بدون قید است، آن قسم هم بدون قید باشد. همیشه تقسیم‌ها مثل انواع یک جنس می‌باشند. اگر ما بخواهیم جنسی را به دو نوع تقسیم کنیم، امکان ندارد که یکی از دو نوع عین همان جنس- بدون فصل ممیز- باشد، بلکه هر نوعی عبارت از همان جنس با خصوصیت زایده است، ولی این قیدی که در قسم دخالت دارد، لازم نیست قید وجودی باشد بلکه ممکن است یکی از دو قسم دارای قید وجودی و دیگری دارای قید عدمی باشد به‌گونه‌ای که اگر قید عدمی از آن گرفته شود، آن قسم تحقّق پیدا نخواهد کرد. بنابراین وقتی شما وجوب را به نفسی و غیری تقسیم می‌کنید باید هریک از دو قسم علاوه بر اصل وجوب، دارای یک خصوصیت زائدی باشند و نمی‌توان گفت:

«وجوب نفسی همان وجوب است» بلکه همان‌طور که واجب غیری دارای خصوصیتی زاید بر اصل وجوب است در واجب نفسی هم باید خصوصیتی زاید بر اصل وجوب، وجود داشته باشد و آن خصوصیت- بنا بر تعریف مرحوم آخوند[۲۹۹]- عبارت از «انطباق عنوان حسن بر خود آن واجب» است. و این یک قید وجودی می‌باشد. امّا طبق معنایی که ما برای واجب نفسی مطرح کردیم، واجب نفسی عبارت از آن واجبی است که وجوبش برای رسیدن به واجب دیگر نیست. در اینجا قید «وجوبش برای رسیدن به واجب دیگر نیست» به‌عنوان یک قید عدمی در ماهیت واجب نفسی دخالت دارد. در نتیجه واجب نفسی، وجوب مقیّد به یک قید عدمی و واجب غیری، وجوب مقیّد به یک قید وجودی است. پس در هر دو صورت- چه بنا بر نظر مرحوم آخوند و چه بنا بر نظر ما- هم واجب نفسی وجوبش مقیّد است و هم واجب غیری. در این صورت اصالهٔ الاطلاق چگونه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۳۱

می‌تواند واجب نفسی را اثبات کند؟ مخصوصاً بنا بر نظر مرحوم آخوند- که هر دو را دارای قید وجودی می‌داند- مشکل بیشتر می‌شود. در نتیجه این راهی که مرحوم آخوند مطرح کردند نمی‌تواند نفسیت واجب را ثابت کند.

مناقشه شیخ انصاری رحمه الله نسبت به تمسک به أصالهٔ الإطلاق:

شیخ انصاری رحمه الله از طریق دیگری- غیر از آنچه ما گفتیم- تمسک به اصالهٔ الاطلاق برای اثبات نفسیت واجب را مورد مناقشه قرار داده است.[۳۰۰] ایشان می‌فرماید: «هیئت- که موضوع له برای وجوب است- دارای معنای حرفی است.[۳۰۱] یعنی واضع وقتی می‌خواسته هیئت افعل را وضع کند، مفهوم و ماهیت طلب را درنظر گرفته ولی هیئت افعل را برای ماهیت طلب وضع نکرده بلکه برای مصادیق واقعی طلب وضع کرده است. مصادیق واقعی طلب، همان اراده حقیقیه‌ای است که قائم به نفس مولاست. و به عبارت ایشان: «موضوع له، افراد و مصادیق این طلب است».

شاهد این مطلب- براساس مبنای شیخ انصاری رحمه الله- این است که اگر مولا مثلًا صلاهٔ

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۳۲

را متعلّق هیئت افعل قرار داده و بگوید: «صلّوا» و شما بخواهید در مقام اخبار و حکایت از این دستور مولا برآیید، می‌گویید: «الصلاهٔ مطلوبهٔ». آیا معنای «الصلاهٔ مطلوبهٔ» چیست؟ اگر هیئت برای آن امر کلّی متصوَّر- یعنی مفهوم طلب- وضع شده باشد، باید «الصلاهٔ مطلوبهٔ» به‌معنای «الصلاهٔ مفهوم الطلب» باشد. درحالی‌که کسی نمی‌تواند چنین احتمالی بدهد بلکه «الصلاهٔ مطلوبهٔ» به‌معنای «الصلاهٔ مطلوبهٔ بالطلب الحقیقی»، «الصلاهٔ مرادهٔ بالإرادهٔ الحقیقیهٔ» می‌باشد و این دلیل بر این است که هیئت افعل برای مفهوم طلب وضع نشده است بلکه همان‌طور که «مِنْ» برای مصادیق واقعی ابتدا وضع شده است، هیئت افعل هم برای مصادیق واقعی طلب وضع شده است. در نتیجه موضوع له هیئت افعل، کلّی نیست. موضوع له افعل، ماهیت مطلقه نیست. بنابراین شما چه حق دارید به اصالهٔ الاطلاق تمسک کنید. اصالهٔ الاطلاق مربوط به مفاهیم کلّیه است امّا جزئی قابل تقیید نیست که بخواهیم اصالهٔ الاطلاق را در مورد

آن پیاده کنیم.[۳۰۲] مورد اشکال قرار داده می‌فرماید: اوّلًا: مبنای ما در باب حروف، غیر از مبنای مشهور است. ما معتقدیم در باب حروف، هریک از مراحل سه‌گانه وضع، موضوع له و مستعمل فیه عام می‌باشند ولی موارد استعمال فرق می‌کند. ثانیاً: برفرض که ما در باب حروف از مبنای خودمان صرف‌نظر کرده و مبنای مشهور را بپذیریم ولی در باب هیئت خصوصیتی وجود دارد که ما نمی‌توانیم آن معنا را پیاده کنیم. مرحوم آخوند می‌فرماید: این معنا را خود مرحوم شیخ انصاری هم قبول دارد که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۳۳

هیئت افعل، جمله خبریه نیست که از ما فی الضمیر حکایت کند بلکه هیئت افعل در مقام انشاء است و ما با آن انشاء طلب می‌کنیم. در این صورت ما (مرحوم آخوند) به مرحوم شیخ انصاری می‌گوییم: ما کاری به حروف نداریم، می‌خواهیم ببینیم آیا شما با هیئت افعل چه چیزی را انشاء می‌کنید؟ آیا انشاء به مفهوم طلب تعلّق گرفته است یا به مصداق آن؟ ایشان می‌فرماید: انشاء نمی‌تواند به مصداق طلب- یعنی طلب حقیقی و اراده حقیقیه ۳۰۳]- تعلّق بگیرد، زیرا اراده حقیقیه تابع مبادی و مقدّمات تکوینیه نفسانیه خودش می‌باشد اگر آن مقدّمات تحقّق پیدا کرد، اراده هم به دنبال آنها تحقّق پیدا می‌کند. انشاء همیشه به مفاهیم تعلّق می‌گیرد. در عالم مفاهیم هم دایره انشاء دارای تضییق است. مثلًا مفهوم انسان و مفهوم حیوان قابل انشاء نیستند ولی مفاهیمی چون طلب، ملکیت، زوجیت، حریت، رقیت و امثال این‌ها قابلیت انشاء دارند. و با انشاء، وجود انشائی تحقّق پیدا می‌کند. وجود انشائی، قسمی از وجود و به‌عنوان قسیم برای وجود خارجی و وجود ذهنی است. مرحوم آخوند می‌فرماید: برفرض که ما در مورد حروف از مبنای خود عدول کرده و مبنای مشهور- یعنی وضع عام و موضوع له خاص- را بپذیریم ولی در اینجا خصوصیتی وجود دارد که نمی‌توان مبنای مشهور را پذیرفت، زیرا انشاءِ مصداقِ طلب- یعنی انشاء طلب حقیقی- امر غیر معقولی است. پس چاره‌ای نیست جز اینکه در اینجا هم- مانند بحث حروف- قائل به وضع عام و موضوع له عام شده و بگوییم:

«هیئت افعل برای مفهوم طلب وضع شده است».[۳۰۴]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۳۴

: ما در بحث پیرامون معنای هیئت افعل گفتیم: «طلب در لغت دارای معنایی است که هیچ ربطی به مفاد هیئت افعل ندارد. مفاد هیئت افعل، نه مصادیق طلب حقیقی است ۳۰۵] و نه انشاء طلب.[۳۰۶] بلکه مفاد هیئت افعل عبارت از بعث و تحریک اعتباری- در مقابل بعث و تحریک تکوینی- است. بعث و تحریک تکوینی این است که مثلًا مولا عبد خود را با بعث و تحریک عملی وادار به کاری می‌کند، مثل اینکه دست او را گرفته و ظرف آب را به دست او داده و او را مجبور به آشامیدن آب می‌کند.

بعث و تحریک اعتباری این است که مولا- به‌عنوان اینکه مولاست و اطاعتش واجب است- به عبد خود مثلًا دستور آشامیدن آب می‌دهد. و عقلاء اطاعت از این بعث و تحریک اعتباری را واجب می‌دانند. بنابراین مطرح کردن عنوان طلب- چه به‌معنای طلب حقیقی و چه به‌معنای طلب انشائی- در ارتباط با مفاد هیئت افعل صحیح نیست. و اراده حقیقیه شد، دیگر قابل تقیید نمی‌باشد، چون تقیید در مورد کلّیات است و جزئی قابل تقیید نیست». ما این کبری را قبول نداریم. به‌نظر ما جزئی هم به‌لحاظ حالاتش قابل تقیید است. زید، جزئی است امّا همین زید ممکن است اتّصاف به مجی‌ء پیدا کند و ممکن است اتّصاف به مجی‌ء پیدا نکند. در این صورت چه مانعی دارد که ما زید را به

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۳۵

«زید الجائی» مقیّد کنیم؟ آیا این تقیید جزئی نیست؟ بلکه حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرمود: بنا بر مبنای مشهور- که معانی حرفیه را جزئی می‌دانستند[۳۰۷]- نوع تقییداتی که در جملات به‌کارمی‌رود راجع به معانی حرفیه است. مثلًا شما که می‌گویید:

«ضربت زیداً یوم الجمعهٔ فی المدرسهٔ»، آیا «یوم الجمعهٔ» قید برای چیست؟

«یوم الجمعهٔ» به ضربی که از شما صادر شده و بر زید واقع شده است ارتباط دارد و چنین ضربی معنای حرفی است. البته «ضربْ»

معنای حرفی نیست ولی شـما در این جمله، کلّی «ضـربْ» را مقیّـد نکردهاید بلکه «ضـرب صادر از خودتان که واقع بر زید شده»- و یک معنای حرفی است- را مقیّـد به «یوم الجمعهٔ» کردهاید.[۳۰۸] مـا در تحقیق معنای حرفی به این نتیجه رسـیدیم که: معنای حرفی یـک واقعیت و وجودی است که وجودش از وجود عرض هم پـایین تر است. چون عرض فقـط به معروض نیاز دارد امّا معانی حرفی نیاز به دو طرف دارد. باید ظرف و مظروفی وجود داشـته باشند تا واقعیت ظرفیت تحقّق پیدا کند. وقتی معانی حرفیه با وجود ضعفی که دارنـد می‌توانند مقیّد شوند و حتّی اکثر تقییدات، به همین معانی حرفیه برمی گردد، چرا مفاد هیئت افعل نتواند مقیّد شود؟ به‌نظر ما این کلام امام خمینی رحمه الله کلام دقیق و قابل قبولی است. در نتیجه کلام مرحوم شیخ انصاری دارای اشکال است.

۲- راه مرحوم نائینی ۳۰۹]

مرحوم نائینی- همانند مرحوم آخوند- معتقد است برای اثبات نفسیت واجب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۳۶

می توان به اصالـهٔ الاطلـاق تمسـک کرد. بیـان ایشـان دارای دو مقـدّمه است: مقـدّمه اوّل: در مواردی که غیریت یک واجبْ مسـلّم است- مثل وضو نسبت به صـلاهٔ- باید تحلیلی انجام دهیم تا زمینه اصالهٔ الاطلاق مورد نظر ما روشن شود. ایشان می‌فرماید: به تعبیر بزرگان، وجوب غیری مترشح از وجوب نفسی است.

اوّل بایـد نمـاز وجوب نفسـی داشـته باشـد تا وجوب غیری به وضو ترشـح کنـد و وضو- به‌عنوان مقـدّمیت- وجوب پیـدا کنـد. و ما می‌تـوانیم این کلمه ترشـح را برداشته و به‌جـای آن عنـوان دیگری قرار دهیم که آن عنـوان هم بر همین معنـا دلالـت می کنـد و آن عبارت از عنوان «معلولیت» است. یعنی بگوییم: وجوب غیری، معلول وجوب نفسـی است و علت وجوب غیری، همین وجوب نفسی است. بنابراین اگر صـلات متعلّق وجوب واقع نشود، نمی‌تواند- در رتبه متأخّر از آن- وجوب به وضو تعلّق بگیرد. وقتی مسأله علیت و معلـولیت را- به‌عنـوان لـازمه ترشـح- پذیرفتیـد، می‌توانیم این عنوان را نیز برداشـته و عنوان سوّمی به‌جـای آن گذاشـته و بگوییم: «وجوب صـلاهٔ، شـرط برای وجوب وضوست و وجوب وضو، مشـروط به وجوب صلاهٔ است». همان‌طور که حج نسبت به استطاعت به‌عنوان واجب مشروط است، اینجا هم همان برنامه است با این تفاوت که وجوب حج مشـروط به وجود استطاعت است امّا در باب صلـاهٔ، وجوب وضو مشـروط به وجوب صـلاهٔ است یعنی در اینجـا هم شـرط و هم مشروط عبـارت از وجوب است. امّـا در معنـای شرطیت فرقی بین باب حج و باب صـلاهٔ نیست. در نتیجه هر واجب غیری، به‌عنوان یک واجب مشـروط می‌باشد که شرطش عبارت از وجوب ذی المقـدّمه است. ولی یک شـرطیت دیگر هم در کار است. و آن این است که همان‌طور که وجوب مقـدّمه مشـروط به وجـوب ذی المقـدّمه است، وجـود ذی المقـدّمه هم مشروط به وجود مقـدّمه است. یعنی شـرطیت از یـک طرف روی وجوبین و از طرف دیگر روی وجودین پیاده می‌شود. بنابراین هرجا مسأله غیریت و مقدّمیت مطرح می‌شود دو اشتراط تحقّق دارد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۳۷

اشتراط از نـاحیه مقـدّمه در ارتباط با وجوب و هیئت است ولی از ناحیه ذی المقـدّمه در ارتباط با مادّه است. مقـدّمه دوّم: اصولًا آیا مورد دوران بین نفسـیت و غیریت کجاست؟ روشن است که اگر مولا یک چیز را واجب کرده باشد، ما نمی‌توانیم مسأله دوران بین نفسـیت و غیریت را مطرح کنیم. اگر واجب غیری است، ذی‌المقدّمه واجبش کجاست؟ فرض دوران بین نفسـیت و غیریت در جایی است که مولا در مرتبه اوّل چیزی- مثلًا صلاهٔ- را واجب کرده باشد. این واجب، بدون شک یک واجب نفسی است چون مسبوق به وجوب دیگری نیست. سـپس چیز دوّمی- مثلًا وضو- را واجب کند. در اینجا با توجه به اینکه وجوب وضو مسـبوق به وجوب صـلاهٔ است ممکن است برای مـا تردیـد پیش آیـد که آیـا وضو واجب نفسـی است یـا واجب غیری؟[۳۱۰] مرحوم نـائینی پس از بیـان دو

مقدّمه فوق می‌فرماید: آن دو دلیلی که در دوران بین نفسیت و غیریت مطرحند دارای سه صورت می‌باشند: ۱- هر دو دلیل از نظر مادّه و هیئت دارای اطلاق باشند. ۲- یک دلیل از نظر مادّه و هیئت اطلاق دارد. ۳- هیچ‌کدام از آن دو دلیل اطلاق نداشته باشند. صورت اوّل: این است که هر دو دلیل اطلاق داشته باشند یعنی مقدّمات حکمت و شرایط تمسّک به اطلاق در هر دو دلیل وجود داشته باشد. حال با توجه به اینکه در واجب غیری دو اشتراط تحقّق دارد: یکی از نظر هیئت و وجوب و دیگری از نظر مادّه و مأمور به، می گوییم: نتیجه اطلاق در دلیل واجب اوّل از نظر مادّه، عدم مدخلیت واجب دوّم در تحقّق واجب اوّل است. چون معنای اطلاق واجب اوّل- که قطعاً نفسی است- این است که

اصول فقه شیعه، ج ۴، ص: ۴۳۸

«واجب اوّل حتماً بایـد اتیـان شود» بـدون اینکه شـرطیت واجب دوّم را مطرح کرده باشـد و در این صورت لازمه اطلاق و جریـان مقـدّمات حکمت، عـدم شـرطیت واجب دوّم نسـبت به واجب اوّل است. مثلًا اگر فرض شود که صـلاهٔ به‌عنوان واجب اوّل ما باشـد، معنـای اطلاق آن از نظر مادّه، وجوب اتیان صـلاهٔ است بـدون اینکه حرفی در ارتباط با شـرطیت وضو نسـبت به صـلاهٔ مطرح کرده باشـد. در این دو صورت، لازمه اطلاق و جریان مقـدّمات حکمت عدم شـرطیت وضو برای صـلاهٔ است. امّا نتیجه اصالهٔ الاطلاق در دلیل واجب دوّم این است که وجوبش مشروط به وجوب واجب اوّل نیست زیرا واجب دوّم اگر بخواهد قیدی داشته باشد، آن قید- به‌لحـاظ غیریت- در ارتبـاط بـا هیئت و وجوب خواهـد بود، یعنی مـا شک می کنیم که آیا واجب دوّم، وجوبش مشـروط به وجوب واجب اوّل است یـا نه؟ و در موارد دیگر شـک در مطلق و مشـروط بودن یـک واجب، چنـانچه اصالـهٔ الاطلاق را جاری می کردیم، نتیجه‌اش مطلق بودن آن واجب بود. در اینجـا هم مسئله به‌همین‌صورت است. ما شک داریم که آیا وجوب واجب دوّم، مشـروط به وجوب واجب اوّل است یـا نه؟ اگر واجب دوّم غیری باشـد، این اشتراط تحقّق دارد امّا اگر نفسـی باشـد این اشتراط تحقّق نـدارد. و نتیجه جریـان اصالـهٔ الاطلاـق، مطلق بودن واجب اوّل- و به عبـارت دیگر: نفسـی بودن آن- است. ولی فرقی که مـا نحن فیه با سایر موارد واجب مشـروط دارد، این است که در سایر موارد واجبات مشـروط، شـرط عبارت از وجود یک شیء است- مثل اینکه وجود استطاعت، شـرطیت برای وجوب حج دارد- امّا در ما نحن فیه اگر واجب دوّم، واجب مشـروط باشد، شـرطش وجوب واجب نفسی اوّل است، ولی فرقی در اصل اشتراط و واجب مشـروط بودن این دو نیست. پس اگر واجب دوّم هم از نظر هیئت اطلاق داشـته باشد در اینجا دو اصالـهٔ الاطلاق مطرح است. اصالـهٔ الاطلاق در واجب اوّل می گوید: مادّه و مأمور به، مقیّد به وجود واجب دوّم نیست و اصالهٔ الاطلاق در واجب دوّم می گوید: وجوب واجب دوّم، مشروط به وجوب واجب اوّل نیست. نتیجه این می‌شود که با جریان این دو

اصول فقه شیعه، ج ۴، ص: ۴۳۹

اصالـهٔ الاطلاـق، آن دو خصوصـیتی کـه در واجب غیری مطرح است از بین می‌رود[۳۱۱]. وقتـی هر دو اشتراط نفی شـد، نتیجه این می‌شود که واجب دوّم هم نفسـی است و ارتباطی به واجب اوّل ندارد. صورت دوّم: جایی است که یکی از دو دلیل اطلاق داشـته و دیگری فاقـد اطلاق باشد.[۳۱۲] در اینجـا اگر دلیـل واجب اوّل- که قطعاً واجب نفسـی است- دارای اطلاق باشـد، با توجه به اینکه اطلاق آن به‌لحاظ مادّه و مأمور به است، نتیجه این اطلاق، عدم مدخلیت واجب دوّم در تحقّق واجب اوّل خواهد بود. یعنی مأمور به همیـن واجب است، خـواه واجب دوّم همراه آن باشـد یـا نباشـد. و در ایـن صـورت، یکی از دو اشـتراطی کـه مقوّم واجب غیری بود[۳۱۳] از بین می‌رود. و لازمه از بین رفتن اشتراط از یک طرف، این است که اشتراط دوّم هم نفی شود. ممکن است گفته شود: شمـا که با اصالـهٔ الاطلاق، اشتراط را از یک طرف نفی کردیـد، چگونه با همین اصالـهٔ الاطلاق، اشتراط دوّم را هم نفی می کنیـد و دلیلتـان هم این است که لازمه نفی اشـتراط اوّل، نفی اشتراط دوّم است؟ این همـان اصـل مُثبِت است که شـما در اصول آن را نفی می کنیـد و می گوییـد: اصول عملیه تنهـا مورد خودشان را اثبات می کننـد و نمی‌تواننـد لوازم خود و آثاری که مترتّب بر آنهاست را

ثابت کنند، مگر اینکه آن لوازمْ شرعی باشد. در پاسخ گفته می‌شود: آنچه در استصحاب مطرح می‌شود، در مورد اصول عملیه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۴۰

است ولی اصالـهٔ الاطلاق یـک اصل لفظی است. و دلیـل حجیت اصالـهٔ الاطلاق اگرچه بناء عقلاست ولی عقلاء با اصالـهٔ الاطلاق به‌عنوان اماره برخورد می‌کننـد و در اصول ثابت شـده است که مثبتـات امـارات حجّیت دارد خواه اماراتی باشـد که به بنـاء عقلاء حجّیت پیدا کرده و یا اماراتی باشد که خود شارع مستقیماً آنها را حجّت قرار داده است.

امّا دلیل حجّیت اصول عملیه قاصر از این است که در غیر مورد آنها افاده حجّیت داشته باشد. پس اگر ما گفتیم: «لازمه نفی اشتراط در دلیـل اوّل، نفی اشتراط در دلیـل دوّم است»، همین لازم بودن، کفـایت می‌کنـد که هر دو اشتراط منتفی شود. همچنین است اگر اطلاق تنها در دلیل دوّم جریان پیـدا کند و در دلیل اوّل- به جهت فقدان بعضـی از مقدّمات حکمت- نتوانیم اطلاق را جاری کنیم. در اینجا هم با جریان اصالـهٔ الاطلاق در دلیل دوّم، نتیجه می‌گیریم که وجوب واجب دوّم اطلاق داشـته و مشروط به وجوب واجب اوّل نیست و لازمه نبودن اشتراط وجوب در تکلیف دوّم این است که تکلیف اوّل هم وجودش مشروط به وجود تکلیف دوّم نباشد. زیرا آن دو اشتراطی که در مورد وجوب غیری مطرح است، قابل تفکیک از یکدیگر نیستند. هرجا و به هر دلیلی که یکی از آن دو اشتراط از بین رفت، لازمه‌اش این است که اشتراط دیگر هم منتفی شود. در نتیجه جریان اصالـهٔ الاطلاق، برای اثبات نفسیت واجب دوّم کافی است. خواه اصالـهٔ الاطلاق در هر دو دلیل جاری شود یا در یک دلیل و خواه آن دلیل، دلیل اوّل باشـد یا دلیل دوّم. یعنی در دوران واجب بین نفسیت و غیریت، ما حتی با یک اصالهٔ الاطلاق هم می‌توانیم نفسیت را ثابت کنیم. صورت سوّم: جایی است که هیچ‌کدام از دو دلیل اطلاق نداشته باشند.[۳۱۴] مرحوم نائینی می‌فرماید: در اینجا- از نظر لفظ و اصالهٔ الاطلاق- راهی برای

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۴۱

تعیین نفسیت یا غیریت واجب وجود ندارد.[۳۱۵]

اشکالات کلام مرحوم نائینی:

کلام مرحوم نـائینی اگرچه کلام بسیار دقیقی است ولی درعین‌حال دارای اشـکالاتی است که ما بعضـی از آنها را در اوایل بحث مقـدّمه واجب مطرح کردیم. اشـکال اوّل: آنچه ایشان در مقـدّمه اوّل فرمودند،[۳۱۶] زمینه‌اش این بود که می‌فرمودنـد: «بین وجوب ذی المقـدّمه و وجوب مقدّمه عنوان علیت و معلولیت مطرح است، چون وجوب مقدّمه، مترشح از وجوب ذی المقدّمه است و معنای ترشـح همـان علیـت و معلـولیت است یعنی وجـوب ذی المقـدّمه علت برای وجـوب مقـدّمه است». مـا این مطلب را نه در ارتبـاط با وجوب پـذیرفتیم و نه در ارتبـاط بـا آن فعلی که متوقّف بر مقـدّمه است و انسـان می‌خواهـد آن را مباشـرتاً انجـام دهـد. آنجـا دیگر به‌جای وجوبْ مسأله اراده مطرح است مثل اینکه کسـی اراده می‌کند «بودن بر پشت‌بام» را مباشرتاً انجام دهد و بعد ملاحظه می‌کند این عمـل توقّف بر «نصب نردبـان» دارد و درحقیقت اینجـا دو فعـل مطرح است یکی «بودن بر پشت‌بام» و دیگری «نصب نردبان»، و هر دو فعـل هم ارادی است و فعـل ارادی مسبوق به اراده است. مرحوم نـائینی همـان حرفی را که در ارتبـاط با وجوب مطرح کرده است در مورد اراده هم مطرح کرده می‌فرماید: «اراده متعلّق به ذی المقدّمه، علت برای اراده متعلّق به مقدّمه است» و گاهی هم تعبیر به ترشـح می‌کند و ترشح هم به‌معنای علیت و معلولیت است. ما در اوایل بحث مقدّمه واجب که این مسـئله را مطرح کردیم گفتیم: «علیت، نه در ارتباط با وجوب مطرح است و نه در ارتباط با اراده، زیرا علیت به این معناست که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۴۲

وقتی علتْ تحقّق پیدا کند، معلول قهراً تحقّق پیدا خواهد کرد. وقتی نار تحقّق پیدا کرد، احراقْ قهراً تحقّق پیدا می‌کند و لازم نیست

نسبت به احراق اراده جداگانه‌ای تعلّق بگیرد. و در باب وجوبین- وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه- و باب ارادتین- در جایی که انسان می‌خواهد مباشرتاً فعلی را که دارای مقدّمه است انجام دهد- یک چنین حالت علیت و معلولیتی در کار نیست. ضابطه کلّی باب اراده این است که اراده، مبادی لازم دارد. باید ابتدا شیء مراد تصوّر شود، سپس تصدیق به فایده آن بشود، سپس شوق نسبت به آن پیدا شود تا برسد به مرحله اراده. و وجود علیت و معلولیت در باب اراده، مستلزم این است که اراده متعلّق به مقدّمه، نیاز به مبادی نداشته باشد بلکه تعلّق اراده به ذی المقدّمه، علت باشد برای تعلّق اراده به مقدّمه. و چنین چیزی تخصیص در ضابطه کلّی باب اراده است.

درحالی‌که ضابطه کلّی باب اراده، قابل تخصیص نیست و علاوه بر این، چنین چیزی خلاف واقعیت هم هست، زیرا کسی که «بودن بر پشت‌بام» را اراده می‌کند و می‌خواهد آن را مباشرتاً انجام دهد، اگر غافل از مقدّمیت «نصب نردبان» باشد، چگونه ممکن است جبراً اراده‌ای نسبت به «نصب نردبان»- به‌عنوان معلول اراده اوّل- تحقّق پیدا کند؟ حتّی در جایی هم که توجه به مقدّمیت داشته باشد، مجرّد اراده ذی المقدّمه کافی در تعلّق اراده به مقدّمه نیست. واقعیت این است که همان‌طور که مراحل اراده در مورد «بودن بر پشت‌بام» باید وجود داشته باشد، در مورد مقدّمه هم همین‌طور است.

با این تفاوت که فایده مترتّب بر ذی المقدّمه، به‌عنوان مطلوب نفسی این فاعل است، امّا فایده مترتّب بر مقدّمه، تمکّن از وصول به ذی المقدّمه است. به عبارت دیگر:

واقعیت این است که انسان وقتی اراده می‌کند کاری را انجام دهد، ابتدا به سراغ مقدّمات آن رفته و یکایک مقدّمات را با اراده انجام می‌دهد و سپس به‌سوی ذی المقدّمه می‌آید. همین معنا در مسأله وجوب- که محلّ بحث ماست- نیز مطرح است، یعنی وقتی مولا ذی المقدّمه را برای عبد واجب می‌کند- بنا بر وجود ملازمه- مقدّمه هم وجوب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۴۳

شرعی پیدا می‌کند،[۳۱۷] پس درحقیقت هر دو وجوب اضافه به مولاـ و شارع دارد. در این صورت شما که می‌فرمایید: «وجوب مقدّمه، معلول وجوب ذی المقدّمه است»، آیا مرادتان این است که همین‌که شارع یا مولا ذی المقدّمه را واجب کرد، خواه‌ناخواه مقدّمه هم اتّصاف به وجوب پیدا خواهد کرد، اگرچه مولا- در موالی عرفیه- اصلًا توجهی به مقدّمیت مقدّمه نداشته باشد؟ مولایی که نسبت به مقدّمه بی‌توجه است چگونه می‌توان به گردن او انداخت که شما حتماً- به‌عنوان علت و معلول- دو حکم صادر کرده‌اید؟ مولا می‌گوید: «من نسبت به مقدّمه توجهی نداشتم و اگر توجه داشتم، مثل «ادخل السوق و اشتر اللّحم» دو حکم صادر می‌کردم». پس در جایی که مولا توجه به مقدّمیت داشته ولی حکم به وجوب مقدّمه نکرد، ما از راه ملازمه عقلی وجوب مقدّمه را ثابت می‌کنیم امّا در جایی که توجه به مقدّمیت ندارد، عقل حکم به ملازمه نمی‌کند و ما راهی برای اثبات این مطلب نداریم. درحالی‌که اگر مسأله علیت و معلولیت در کار بود، چاره‌ای نبود جز اینکه بگوییم: «وقتی مولا حکمی نسبت به ذی المقدّمه صادر می‌کند، حکمی هم نسبت به مقدّمه صادر می‌شود اگرچه مولا هیچ توجهی نسبت به مقدّمیت نداشته است». اشکال دوّم: ایشان برای واجب غیری نسبت به واجب نفسی دو اشتراط مطرح کرد: ۱- وجوب واجب غیری، مشروط به وجوب واجب نفسی است. ۲- وجود واجب نفسی، مشروط به وجود واجب غیری است. ذکر این نکته لازم است که اصالة الاطلاقی که مرحوم نائینی در دوران بین نفسیت و غیریت مطرح می‌کند متوقّف بر این نیست که ما حتماً دو اشتراط در مورد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۴۴

واجب غیری درست کنیم، بلکه اگر یکی از این دو اشتراط هم باشد- چه از ناحیه وجوب و چه از ناحیه وجود- اصالة الاطلاق می‌تواند جلوی تقیید را گرفته و مسأله نفسیت را ثابت کند. ولی ایشان می‌خواهد بفرماید: «به‌حسب واقع، دو اشتراط وجود دارد» بنابراین اگر ما بخواهیم اصالة الاطلاق را نفی کنیم باید هر دو اشتراط را از بین ببریم: در مورد اشتراط دوم، به مرحوم نائینی

می گوییم: آیا مقصود شما از توقّف، که می‌فرمایید: «وجود واجب نفسی متوقّف بر وجود واجب غیری است» چیست؟ اگر مقصود شما از توقّف، صرف مقدّمیت باشد، به این معنا که اگر مقدّمه تحقّق پیدا نکند، ذی المقدّمه هم تحقّق پیدا نخواهد کرد، در این صورت می گوییم: «این حرف معنایش تقیید نیست تا شما بتوانید با اصالهٔ الاطلاق جلوی آن را بگیرید. در مسأله «نصب نردبان» نسبت به «بودن بر پشت‌بام»، آنچه واقعیت دارد این است که «بودن بر پشت‌بام»– عادتاً– بدون «نصب نردبان» امکان ندارد. این معنای مقدّمیت است. امّا بحث ما در تقیید است نه در مقدّمیت. شما می‌فرمایید: «لازمه مقدّمیت «نصب نردبان»، دخالت داشتن آن، به‌عنوان یک قید، در مادّه واجب نفسی است». این را شما از کجا می‌آورید؟ لازمه این حرف این است که تمام مقدّمات به‌عنوان قیدیت در واجب نفسی دخالت داشته باشند. و در خارج این گونه نیست. البته در بسیاری از مقدّمات شرعیه، مسأله قیدیت هم وجود دارد،[۳۱۸] مثلًا طهارت قید برای صلاهٔ است. امّا تقیید ذی المقدّمه به مقدّمه، امری زائد بر مقدّمیت است و مقدّمیت به تنهایی اقتضای این تقیید را نمی کند و الّا اگر «بودن بر پشت‌بام» به‌عنوان مأمور به قرار گیرد و فرض کنیم مولا توجه به مقدّمیت «نصب نردبان» دارد، لازم می‌آید که «بودن بر پشت‌بام مقیّد به نصب نردبان» به‌عنوان مأمور به باشد. درحالی که اگر از عبد سؤال کنند مولا تو را به چه چیزی امر کرده است؟ می گوید: «بودن بر پشت‌بام». می گوییم: «پس نصب نردبان

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۴۵

چیست؟» می گوید: «این خارج از دایره مأمور به است. این به‌عنوان مقدّمیت مطرح است نه به‌عنوان قیدیت». لذا در بیان ایشان بین مقدّمیت و قیدیت خلط شده است و لازمه مقدّمیت، قیدیت نیست و تا قیدیت مطرح نباشد نوبت به اصالهٔ الاطلاق نمی‌رسد. اصالهٔ الاطلاق می‌آید جلوی تقیید را بگیرد نه جلوی مقدّمیت را. و مقدّمیت هیچ ملازمه‌ای با تقیید ندارد. در نتیجه اینکه «وجود واجب نفسی، متوقّف بر وجود واجب غیری» است نمی‌تواند به‌عنوان اشتراطی در مورد واجب غیری مطرح باشد. و در مورد اشتراط اوّل، به مرحوم نائینی می گوییم: اینکه «وجوب واجب غیری مشروط به وجوب واجب نفسی است»[۳۱۹] از کجا آمده است؟ از مقدّمه‌ای که ایشان ذکر کردند و مسأله ترشح و معلولیت را مطرح کردند استفاده می‌شود که ایشان این شرطیت را در ارتباط با علیت و معلولیت مطرح می کنند و می‌خواهند بفرمایند: «این یک قاعده کلّی عقلی است که هرجا علت و معلولی وجود داشته باشد، در معلول یک تقیید و اشتراط تحقّق دارد و آن، وجود علت است».

به‌عبارت دیگر: «هر معلولی مقیّد به وجود علت و مشروط به وجود علت است».

بنابراین آنچه در ما نحن فیه مطرح کرده‌اند، خصوصیتی نیست که بخواهند در اینجا ادعا کنند بلکه چون ما نحن فیه را از مصادیق علت و معلول– وجوب غیری را معلول و وجوب نفسی را علت– می‌دانند، با توجه به آن ضابطه کلّی می‌خواهند بفرمایند: «هر معلولی مقیّد و مشروط به وجود علت است». پس ما باید جهت عقلیِ این مسئله را مورد بحث قرار دهیم و اینجا دیگر جای بحث از جهت مسامحی و عرفی نیست. ما باید

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۴۶

ببینیم آیا در محدوده عقل، هر معلولی مشروط به وجود علت است؟ آنچه در محدوده عقل وجود دارد این است که اگر علتْ وجود نداشته باشد، معلول هم تحقّق پیدا نخواهد کرد. امّا اینکه معلول، مشروط به وجود علت است، امر زائد و خلاف واقع است، زیرا ما از شما سؤال می کنیم: آیا معلول را در حال عدمش مشروط به وجود علت می کنید یا در حال وجودش؟ فرض سوّمی هم تصوّر نمی‌شود. اگر بگویید: «معلول معدوم، مشروط به وجود علت است». می گوییم: «معلولی که وجود پیدا نکرده، صلاحیت برای اتّصاف به مشروطیت ندارد. در فلسفه گفته‌اند: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له».[۳۲۰] این قاعده اختصاصی به تشکیل قضیه ندارد بلکه شامل صفت و موصوف هم می‌شود. مثلًا اگر خواستیم بگوییم: «زید القائم جاءنی» کلمه «القائم»– که به‌عنوان وصف برای زید است– نیز مشمول این قاعده فرعیت است». اگر بگویید: «معلول موجود، مشروط به وجود علت است». می گوییم: «در این

صورت لازم می‌آید که رتبه موصوفْ- یعنی معلولیت- متأخّر از رتبه وصف- یعنی مشروطیت- باشد، زیرا مشروطیت به‌عنوان زمینه تحقّق معلولیت می‌شود و رتبه مشروطیت، مقدّم بر رتبه معلولیت می‌شود و در این صورت شما نمی‌توانید عنوان «المعلول مشروط» را درست کنید. درحالی‌که همه جا رتبه وصف، متأخّر از رتبه موصوف و ذات موصوف است». در نتیجه اینکه شما به‌طور کلّی می‌فرمایید: «معلول، مشروط به وجود علت است» و واجب غیری را به‌عنوان یک مصداق این ضابطه کلّی مطرح می‌کنید، قابل قبول نیست و در اینجا هیچ مشروطیتی در کار نیست. آنچه هست این است که تا وقتی علت نباشد، معلول تحقّق پیدا نمی‌کند و لازمه این حرف این است که تا وقتی وجوب نفسی تحقّق پیدا نکند، وجوب غیری تحقّق پیدا نخواهد کرد. امّا اینکه وجوب غیری

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۴۷

در وجوبش مشروط به وجوب نفسی باشد- همان‌طور که وجوب حج، مشروط به وجود استطاعت است- دلیلی ندارد، اگرچه ما مسأله علیت و معلولیت را هم بپذیریم.[۳۲۱] ممکن است کسی بگوید: «شرط، یکی از اجزاء علت تامّه است و شما با انکار شرطیت و مشروطیت، می‌خواهید بگویید: «شرط از اجزاء علت تامّه نیست». می‌گوییم: چنین چیزی نیست، زیرا مسئله، بعد از تمامیت علت است. یعنی در «المعلول مشروط بوجود العلهٔ التامّهٔ» شرطیتْ امری زاید بر علت تامّه است نه آن شرطی که در متن علت تامّه قرار می‌گیرد که اگر آن شرط نباشد، علت تامّه تحقّق پیدا نمی‌کند. ولی آیا این امر زاید از کجا آمده است؟ بدون تردیدی هر چیزی که بخواهد تحقّق پیدا کند، علت تامّه می‌خواهد، امّا اینکه شرطی زاید بر علت تامّه، در تحقّق آن دخالت دارد، از عنوان معلولیت استفاده می‌شود و مطلبی نیست که عقل به آن حکم کند. لذا این نوع شرطیت هم در کلام مرحوم نائینی مورد اشکال است. در نتیجه هیچ‌کدام از این دو اشتراطی که ایشان مطرح کردند، در واجب غیری تحقّق ندارد. و زمانی که در واجب غیری مسأله تقیید و اشتراط مطرح نبود، اصالهٔ الاطلاق نمی‌تواند واجب نفسی را ثابت کند، چون اصالهٔ الاطلاق در مقابل تقیید و اشتراط است.

۳- راه حضرت امام خمینی رحمه الله

ایشان در اینجا راهی ارائه کرده‌اند که نظیر آن را در بحث پیرامون مفاد هیئت افعل از نظر دلالت بر وجوب و عدم دلالت بر وجوب مطرح کردند. و نتیجه گرفتند که با هیئت افعل، معامله وجوب می‌شود.[۳۲۲]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۴۸

در اینجا می‌فرمایند: اگر دستوری وجوبی از ناحیه مولا صادر شد و ما از طرفی احتمال دهیم که این واجب، واجب نفسی است و حتماً باید موافقت شود و از طرف دیگر احتمال دهیم که واجب غیری است و موافقت آن در صورتی لازم است که ذی‌المقدّمه‌اش وجوب پیدا کند و هیچ قرینه‌ای بر نفسی بودن یا غیری بودن آن وجود نداشته باشد، آیا عبد می‌تواند آن را ترک کرده و بگوید: «چون احتمال غیری بودن در این واجبْ وجود دارد و ذی‌المقدّمه آن‌هم وجوب فعلی ندارد پس این دستور نمی‌تواند متّصف به وجوب غیری شود»؟ می‌فرمایند: از نظر عقل و عقلاء، مخالفت جایز نیست بلکه باید اثر وجوب نفسی را بار کرده و آن را انجام دهد. البته این معنا عنوان نفسیت را ثابت نمی‌کند، به‌همین‌جهت اگر بر عنوان نفسیت، اثری مترتّب شده باشد- مثل این که کسی نذر کرده باشد یک واجب نفسی را انجام دهد- این اثر در اینجا مترتّب نمی‌شود، هرچند باید با واجب مردّد معامله نفسیت کرده و آن را انجام دهد ولی عنوان نفسیت ثابت نمی‌شود. بنابراین عمل به چنین واجبی وفای به نذر محسوب نمی‌شود. وفای به نذر در صورتی است که یک واجب نفسی- که نفسیت آن احراز شده باشد- را انجام دهد. در مورد هیئت افعل هم همین‌طور است یعنی اثر وجوب، فقط در ارتباط با لزوم اتیان بار می‌شود. امّا اگر کسی نذر کرده باشد واجبی را انجام دهد، انجام چیزی که مردّد بین وجوب و استحباب است نمی‌تواند وفای به نذر محسوب شود. اگرچه در اصل لزوم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۴۹
اتیان، حکم وجوب برآن مترتّب می‌شود.[۳۲۳] به‌نظر ما بیان حضرت امام خمینی رحمه الله بیان بسیار جالب و خوبی است.

بحث در مقام دوّم

اشاره

در مقام دوّم بحث در این است که اگر در دوران بین نفسیت و غیریت اصل لفظی یا حکم عقل وجود نداشته باشد و نوبت به اصول عملیه برسد، آیا مقتضای اصول عملیه چیست؟

کلام مرحوم نائینی

اشاره

مرحوم نـائینی در اینجـا سه صـورت تصـویر فرموده و هر صورت را مجرای یـک اصـلی قرار داده‌انـد: صورت اوّل: جـایی است که واجب اوّل ۳۲۴]- که نفسـی بودنش محرز است- وجوبش فعلیت داشـته باشد و ما در نفسی بودن و غیری بودن واجب دیگر تردید داشته باشیم.
علـت فعلیـت داشـتن واجب اوّل، یـا این است که واجب مطلق است- بـا قطع‌نظر از این واجب غیری مردّد- یعنی نسبت به غیر این واجب مردّد، هیـچ قیـد و شـرطی ندارد. و یا اینکه اگر مشروط به شـرطی است، آن شـرطش حاصل شده است. به‌عنوان مثال فرض می کنیم شـارع وضو را واجب کرده، نمـاز را هم واجب کرده است و ما- برفرض- نمی‌دانیم که آیا این وضو واجب غیری است یا- مانند خود صلاهٔ- واجب نفسی است؟
حال با توجه به اینکه وجوب صـلاهٔ، مشروط به زوال است، چنانچه شک در نفسیت و غیریت وضو، بعد از تحقّق زوال باشد، واجب اوّل ما- یعنی صلاهٔ- وجوبش فعلیت
اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۵۰
خواهـد داشت. ایشان می‌فرمایـد: ابتـدا ما باید ملاحظه کنیم که آیا چه فایده‌ای بر نفسـیت و غیریت مترتّب است؟ یک ثمره- که ما قبلًا هم متـذکر شـدیم- مسأله تعـدّد عقوبت و عـدم تعـدّد آن است مرحوم آخوند و شاگردان ایشان- که از جمله آنان محقّق نائینی رحمه الله است- معتقدند اسـتحقاق عقوبت، فقط در ارتباط با مخالفت واجب نفسی است و واجب غیری در عین اینکه وجوب دارد و تکلیـف متوجه انسـان اسـت ولی بر مخـالفت آن اسـتحقاق عقوبـتی مـترتّب نمی‌شـود. بنـابراین اگر وضـو واجب نفسـی باشـد دو اسـتحقاق عقوبت مطرح است، یکی بر ترک وضو و یکی بر ترک صـلاهٔ. امّا اگر واجب غیری باشد، استحقاق عقوبت فقط بر ترک صلاهٔ مترتّب است. مرحوم نـائینی می‌فرمایـد: اگرچه این ثمره مورد قبول است ولی مـا فعلًا کاری با آن نـداریم. بلکه ثمره دیگری مورد نظر ماست و آن این است که: اگر کسـی بگوید: «من نمی‌خواهم این وضوی واجب را انجام دهم ولی صـلاهٔ را- چون واجب نفسـی مسلّم است- می‌خواهم انجام دهم. اثر نفسـی بودن و غیری بودن وضو در اینجا ظاهر می‌شود: اگر وضو واجب نفسی بوده و ارتباطی به صـلاهٔ نداشته باشد، صلاهٔ بدون وضو، یک صلاهٔ صحیح است و مکلّف در ارتباط با صلاهٔ، مخالفتی مرتکب نشده است. امّـا اگر وضو واجب غیری باشـد، با توجه به اینکه- به‌نظر مرحوم نائینی- وجود واجب نفسـی، مشـروط به وجود واجب غیری است،

[۳۲۵] و معنای این مشروطیت این است

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۵۱

که اگر واجب نفسی بدون واجب غیری تحقّق پیدا کند، باطل خواهد بود، چون واجب غیری به‌عنوان قید در واجب نفسی است و اگر کسی واجبی را بدون قید آن انجام دهد، آن واجبْ باطل خواهد بود. پس نتیجه این می‌شود که اگر کسی صلاهٔ بدون وضو بخواند، چنانچه وضو واجب نفسی باشد، صلاتش صحیح است و چنانچه واجب غیری باشد، صلاتش باطل است و ریشه صحت و بطلان هم همان اشتراط و عدم اشتراط است. اگر وجود صلاهٔ، مشروط به وجود وضو باشد، صلاهٔ باطل خواهد بود ولی اگر اشتراطی در کار نبوده و وضو یک واجب نفسی مستقل باشد، صلاهٔ صحیح خواهد بود. پس درحقیقت، شک شما در دوران بین نفسیت و غیریت به شک در اشتراط و عدم اشتراط برگشت می‌کند. مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: «در اینجا اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌شود زیرا در اقل و اکثر ارتباطی، اگر ما شک در شرطیت یک شیء و عدم شرطیت آن داشته باشیم، اصالهٔ البراءهٔ را جاری می‌کنیم. عقل حکم به جریان برائت می‌کند. قاعده قبح عقاب بلابیان، نفی شرطیت می‌کند و وجوب غیری منتفی می‌شود. البته ما با این اصالهٔ البراءهٔ نمی‌خواهیم عنوان نفسیت را ثابت کنیم، ولی اثری که بر واجب نفسی مترتّب می‌شود، در اینجا پیاده می‌کنیم. پس اگر کسی- مثلًا- نذر کرده باشد که یک واجب نفسی را انجام دهد، انجام چنین واجبی که با اصالهٔ البراءهٔ غیری بودن آن نفی شده، نمی‌تواند به‌عنوان وفای به نذر او محسوب گردد. همان‌طور که مثبتات استصحاب، حجّیت ندارد، مثبتات اصالهٔ البراءهٔ هم حجّیت ندارد، هرچند اصالهٔ البراءهٔ عقلی باشد، چون اصالهٔ البراءهٔ مطلقاً یک اصل عملی است، خواه دلیل آن حدیث رفع باشد یا قاعده قبح عقاب بلا بیان. در نتیجه با اصالهٔ البراءهٔ، شرطیت و غیریت از بین می‌رود[۳۲۶] و ما غیر از این هدفی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۵۲

نداریم. ما می‌خواهیم این معنا را ثابت کنیم که در این صورت اگر کسی صلاهٔ را بدون وضو خواند، صلاتش صحیح است.[۳۲۷] بررسی صورت اوّل: مرحوم نائینی مسأله ما نحن فیه را از مصادیق اقل و اکثر ارتباطی دانسته و فرمودند: «شک در شرطیت و عدم آن در اقل و اکثر ارتباطی مجرای برائت است». درحالی‌که این مطلب هم از نظر صغری مورد بحث است و هم از نظر کبری. اشکال اوّل (اشکال صغروی): همان‌طور که در مقام اوّل گفتیم، مسأله واجب غیری به این برنمی‌گردد که یک اشتراطی در واجب نفسی به‌وجود بیاورد. ایشان مثالهایی- از قبیل وضو و امثال این‌ها- را ملاحظه کردند و خیال کردند که این یک ضابطه کلّی است. درحالی‌که بحث ما در مقدّمه واجب اختصاص به مقدّمات شرعیه ندارد بلکه شامل مقدّمات عقلیه و عادیه هم می‌شود. و از طرفی همه مقدّمات شرعیه هم معلوم نیست که مثل وضو در ارتباط با نماز باشد. البته در خارج این‌طور است که تا وقتی مقدّمه حاصل نشود، ذی المقدّمه تحقّق پیدا نمی‌کند ولی این به‌معنای این نیست که وجود مقدّمه به‌صورت شرطیت در مأمور به بودن ذی المقدّمه دخالت دارد، به‌گونه‌ای که مأمور به اصلی، «ذی المقدّمه مقیّد به وجود مقدّمه» باشد نه خود «ذی المقدّمه».

لازمه مقدّمیت و وجوب غیری یک چنین چیزی نیست. وقتی مولا- امر به «بودن بر پشت‌بام» می‌کند، مأمور به عبارت از: «بودن بر پشت‌بام» است بدون اینکه قید و شرطی داشته باشد ولی درعین‌حال همین مأمور به بدون قید و شرط اگر بخواهد در خارج تحقّق پیدا کند، بدون «نصب نردبان» امکان عادی ندارد. پس این درست نیست که مسأله مقدّمیت و وجوب غیری را ملازم با مسأله تقیید و اشتراط دانسته تا شک در غیریت و نفسیت به این برگردد که آیا مأمور به- که عبارت از واجب نفسی مسلّم است- قید دارد یا نه؟ تا شما به‌عنوان اینکه امر دائر بین اقل و اکثر ارتباطی است، اصالهٔ البراءهٔ

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۵۳

را جاری کنید. ما نحن فیه اصلًا صغرای اقل و اکثر ارتباطی نیست. اقل و اکثر ارتباطی مربوط به جایی است که ما شک در جزئیت یا شرطیت چیزی برای مأمور به داشته باشیم و اینجا چنین شکّی نداریم. ما در اینجا شک داریم که آیا وجوب «نصب نردبان»

وجوب غیری است یا نفسی؟[۳۲۸] و این ربطی به اقل و اکثر ارتباطی نـدارد. اشـکال دوّم (اشکال کبروی): برفرض که ما نحن فیه صغرای اقل و اکثر ارتباطی باشـد ولی در مورد شک در شرطیت و عـدم آن در اقل و اکثر ارتباطی جریان اصالـهٔ البراءهٔ مورد اتفاق نیست. شیخ انصاری رحمه الله در رسائل قائل به اصالهٔ البراءهٔ شده است، چون- به‌نظر ایشان- علم اجمالی، منحل به علم تفصیلی و شک بدوی خواهد شد.[۳۲۹] مرحوم آخونـد در کفایه معتقـد است که در اقل و اکثر ارتباطی نمی‌توان اصالهٔ البراءهٔ را پیاده کرد و انحلالی که مرحوم شیخ انصاری مطرح کرده مستلزم محال است.[۳۳۰] ولی آنچه تعجّب‌آور است این است که مرحوم نـائینی در بحث اقل و اکثر ارتباطی قائل به تفصیل شده می‌گوید: «اگر شک در اقل و اکثر ارتباطی در مورد جزئیت باشد، اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌شود، امّا اگر در مورد شرایط باشـد، اصالـهٔ البراءهٔ جـاری نمی‌شود».[۳۳۱] بنـابراین برفرض که مـا نحن فیه صـغرای اقل و اکثر ارتباطی باشد، طبق مبنای خود ایشان نمی‌توانیم اصالهٔ البراءهٔ را جاری کنیم بلکه مجرای اصالهٔ الاشتغال است، چون

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۵۴

خود ایشان آن را از قبیل شک در شرطیت می‌داند.[۳۳۲] صورت دوّم: جایی است که واجب اوّل- که نفسی بودنش محرز است- وجوبش فعلیت نداشته باشد و ما در نفسی و غیری بودن واجب دیگر تردید داشته باشیم.

به‌عنوان مثال اگر شارع وضو را واجب کرده، نماز را هم واجب کرده است و ما- برفرض- نمی‌دانیم که آیا این وضو واجب غیری است یا- مانند خود صلاهٔ- واجب نفسی است؟ با توجه به اینکه وجوب صلاهٔ، مشروط به زوال است، اگر شک در نفسیت و غیریت وضـو، قبـل از تحقّق زوال باشـد، واجب اوّل- یعنی صـلاهٔ- وجوبش فعلیت نخواهـد داشت. در این صورت مـا می‌دانیم که ایجـابی نسبت به وضو وجود دارد ولی نمی‌دانیم که آیا وضو واجب نفسی است یا غیری؟ اگر واجب نفسی باشد، وجوب وضو همین قبل از ظهر فعلیت دارد. امّا اگر وضـو واجب غیری باشـد، در صورتی وجوب آن فعلیت پیـدا می‌کنـد که ذی المقـدّمه، وجوب فعلی پیـدا کرده باشد. و چون وجوب صـلاهٔ نمی‌تواند قبل از زوال فعلیت پیدا کند، وجوب وضو هم نمی‌تواند قبل از زوال فعلیت داشـته باشد. مرحوم نائینی می‌فرماید: در اینجا یک اصالهٔ البراءهٔ جریان دارد و یک استصحاب.

اصالـهٔ البراءهٔ حکم می‌کند که صـلاهٔ مشروط به وضو نیست. بنابراین اگر کسـی بعد از زوال، بدون وضو نماز بخواند، اصالهٔ البراءهٔ حکم به صحت صلاهٔ او می‌کند. از طرفی یک استصحاب هم وجود دارد، زیرا ما وقتی قبل از زوال، در وجوب و عدم وجوب وضو شک می‌کنیم، چنانچه وضو واجب نفسـی باشـد، قبل از زوال هم ثابت است و چنانچه واجب غیری باشـد، نمی‌توانـد قبل از فعلیت وجوب صـلاهٔ، وجوب پیدا کند. پس ما شک داریم که آیا وضو قبل از زوال واجب است یا نه؟ استصحاب حکم می‌کند به اینکه تا وقتی یقین به وجوب وضو نکرده‌اید- یعنی قبل از زوال- بنا را بر عدم وجوب وضو بگذارید.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۵۵

این دو اصل، دو نتیجه مخالف با یکـدیگر دارند. نتیجه استصـحاب عدم وجوب وضو تا موقع زوال، این است که وضو حکم واجب غیری را دارد. ولی نـتیجه اصالـهٔ البراءهٔ از شـرطیت، این است که وضو حکم واجب نفسـی را دارد. می‌فرمایـد: در اصول عملیه یک چنین چیزی مـانع نـدارد زیرا مـا نمی‌خواهیم بـا اصالـهٔ البراءهٔ عنوان نفسـیت را و بـا استصـحاب، عنوان غیریت را ثـابت کنیم بلکه بر استصـحاب، یک اثر از وجوب غیری و بر اصالـهٔ البراءهٔ، یک اثر از وجوب نفسـی مترتّب است. اصالـهٔ البراءهٔ می‌گویـد: «نماز بدون وضو صحیح است» ولی استصحاب می‌گوید:

«وضو قبل از ظهر واجب نیست» و جمع بین این دو اثر متخالف در باب اصول عملیه- که احکامی ظاهریه در مورد شک می‌باشند- مانعی ندارد.[۳۳۳] بررسی صورت دوّم: با قطع‌نظر از اشکالی که در مورد اصل برائت مطرح کردیم، بیان ایشان در صورت دوّم بیان خـوبی است. صـورت سوّم: جـایی است که از طرفی در مورد وجوب و عـدم وجوب واجب اوّل و از طرفی در مورد نفسـی و غیری بودن واجب دوّم تردید داریم. بعد از آنکه اصل وجوب واجب دوّم برای ما معلوم است. مرحوم نائینی می‌فرماید: در اینجا نسبت به

واجب اوّل- چون مشکوک الوجوب است- اصالـهٔ البراءهٔ جریان پیدا می کند. امّا واجب دوّم باید اتیان شود، زیرا علم به وجوب آن داریم. و به تعبیر علمی: این از باب توسط در تنجیز است، یعنی اصل تنجّز حکم روشن است ولی واسطه در تنجیز، مشکوک است.[۳۳۴]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۵۶

بررسی صورت سوّم: اشکالی که به‌نظر می‌رسد، در مورد حکم این صورت نیست بلکه راجع به این است که ما صورت سوّم را چگونه باید تصویر کنیم تا از صور ما نحن فیه باشد؟ مسأله مورد بحث ما این بود که یک واجبی، اصل وجوبش مسلّم باشد ولی در نفسیت و غیریت آن تردید داشته باشیم. امّا جایی که تردید ما به اصل مقسم هم سرایت کند و احتمال عدم وجوب در کار باشد، مسأله دوران بین نفسیت و غیریت مطرح نمی‌باشد. به‌همین‌جهت ما در ابتدای بحث دوران بین نفسی و غیری گفتیم: دوران بین نفسیت و غیریت در جایی است که ما دو واجب داشته باشیم که یکی از آنها نفسی بودنش مسلّم باشد امّا نسبت به نفسی و غیری بودن واجب دوّم تردید داشته باشیم. امّا اگر فقط یک واجب داشته باشیم، نمی‌توانیم دوران بین نفسیت و غیریت را مطرح کنیم. اگر مولا- یک دستور داد، چگونه می‌توان احتمال غیری بودن آن را داد؟ اگر واجب غیری باشد، واجب نفسی‌اش کدام است؟ واجب غیری تابع واجب نفسی است. صورت سوّمی را که مرحوم نائینی مطرح کرده، تقریباً همین‌طور است. اگرچه به وضوح مثالی که ذکر کردیم نیست. ایشان می گوید:[۳۳۵] «وجوب وضو برای ما معلوم و وجوب صلاهٔ برای ما مشکوک است»، ما می گوییم: «آیا شما بنا بر بعضی از تقادیر، علم به وجوب وضو دارید یا بنا بر جمیع تقادیر؟ اگر فرض کنیم دلیلی- غیر از اصالهٔ البراءهٔ- بر عدم وجوب صلاهٔ قائم شد، آیا باز هم شما علم به وجوب وضو و شک در نفسیت و غیریت آن دارید؟ اگر چنین باشد، غیریت آن را چگونه توجیه می کنید؟» پس اینکه از یک طرف شما می گویید: «ما علم به وجوب وضو داریم»- که معنای آن علم داشتن به وجوب وضو، بنا بر جمیع تقادیر است- و از طرف دیگر می گویید: «ما شک در وجوب نماز داریم»، با هم جمع نمی‌شود. اگر شما شک در وجوب نماز داشته باشید، دیگر شما علم به وجوب وضو، بنا بر جمیع تقادیر، ندارید، بلکه در وضو هم احتمال غیریت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۵۷

می‌دهید، پس احتمال می‌رود که وضو وجوب نداشته باشد، زیرا در جایی که پای وجوب غیری مطرح باشد، چنانچه ذی المقدّمه مشکوک الوجوب باشد، مقدّمه هم مشکوک الوجوب می‌شود. در نتیجه اصل تصویر این مسئله در ارتباط با ما نحن فیه، مورد اشکال است. علاوه بر اینکه شما اصالهٔ البراءهٔ را در ارتباط با صلاهٔ جاری می کنید و از طریق اصالهٔ البراءهٔ، عدم وجوب آن را ثابت می کنید، ولی درعین‌حال حکم به وجوب اتیان وضو می کنید. ممکن است کسی بگوید: «این اشکال در مورد صورت دوّم هم جریان دارد». ما می گوییم: «در صورت دوّم، اگرچه ما فرض قبل از زوال را مطرح کردیم و قبل از زوال، وجوب صلاهٔ، فعلیت نداشت ولی درعین‌حال عالم بودیم به اینکه زوال تحقّق پیدا می کند و وجوب صلاهٔ- که معلّق بر زوال است- قطعاً فعلیت پیدا خواهد کرد. به‌عبارت دیگر: در آنجا یقین داشتیم که یک ساعت دیگر، تکلیفی- به‌لحاظ تحقّق یافتن شرطش- فعلیت پیدا خواهد کرد امّا در صورت سوّم، اصل این تکلیفْ مشکوک است و وقتی اصل تکلیفْ مشکوک شد، شک به مقدّمه- یعنی وضو- هم سرایت می کند، و اگر مشکوک شد، ما دیگر علم به وجوب وضو بر جمیع تقادیر نداریم.

بلکه علم داریم که اگر وضو واجب نفسی باشد، انجام آن واجب است. امّا برفرض غیری بودن آن دیگر نمی‌توانیم علم به وجوب آن داشته باشیم، زیرا ذی‌المقدّمه‌ای ندارد تا محکوم به وجوب شود. در کفایه و کتب اصولی دیگر، در ذیل بحث واجب نفسی و غیری مباحثی را متعرض شده‌اند که لازم است به بررسی آنها بپردازیم:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۵۸

بحث اوّل: مسأله ثواب و عقاب در واجب نفسی و غیری

مرحوم آخوند می‌فرماید: یکی از فرق‌های واجب نفسی و غیری این است که در واجب نفسی، ثواب و عقاب مطرح است ولی در واجب غیری مطرح نیست، یعنی موافقت واجب نفسی موجب استحقاق ثواب و مخالفت آن موجب استحقاق عقاب است ولی واجب غیری نه موافقتش موجب استحقاق ثواب است و نه مخالفت آن موجب استحقاق عقاب. ایشان برای اثبات مدّعای خود، به دو دلیل تمسّک می‌کند، که در واقع به یک دلیل برگشت می‌کنند. دلیل اوّل: ما وقتی مسأله ثواب و عقاب را با عقل مطرح می‌کنیم، عقل به ما می‌گوید: «اگر ذی‌المقدّمه‌ای دارای مقدّمات متعدّدی بود و این مکلّف، مقدّمات متعدّد را اتیان کرد و به دنبال آن، ذی المقدّمه را انجام داد، فقط دستور مولا را موافقت کرده است و تکثّر و تعدّد مقدّمات نقشی در استحقاق ثواب ندارد». در مثال‌های عادی هم همین‌طور است. اگر مولایی به عبدش گفت: «ادخل السوق و اشتر اللّحم»- که دخول سوق، واجب غیری و اشتراء لحم واجب نفسی است- وقتی به عقل مراجعه می‌کنیم، عقل می‌گوید: «دخول سوق، اگرچه مأمور به واقع شده ولی چون غرض اصلی مولاـ عبارت از اشتراء لحم بوده، فقط موافقت «اشتر اللّحم» موجب استحقاق ثواب است و موافقت «ادخل السوق» موجب استحقاق ثواب نمی‌شود. در جانب مخالفت آن‌هم همین‌طور است. اگر عبد به بازار نرفت تا به دنبال آن، خرید لحم صورت گیرد، عقل نمی‌گوید: «اینجا دو استحقاق عقوبت در کار است: یکی برای عدم دخول سوق و دیگری برای عدم اشتراء لحم». در اینجا عقل فرقی نمی‌بیند بین کسی که اصلًا به بازار نرفته و بین کسی که به بازار رفته ولی لحم را خریداری نکرده است. درحالی‌که اگر در واجب غیری استحقاق ثواب و عقاب مطرح بود باید بین این دو نفر فرق وجود داشته باشد.

مولا می‌گوید: هدف من اشتراء لحم بوده و این هدف تحقّق پیدا نکرده است. دلیل دوّم: مسأله ثواب از لوازم قرب به مولا و عقاب از لوازم بُعد از مولاست و

موافقت و مخالفت واجب غیری برای انسان قرب و بُعد نمی‌آورد.[۳۳۶] ممکن است کسی بگوید: اگر مقدّمه هیچ نقشی در ثواب و عقاب ندارد پس روایاتی که این همه ثواب را نسبت به قدم‌هایی که در راه حج یا زیارت قبر امام حسین علیه السلام برداشته شود مطرح کرده‌اند، چگونه توجیه می‌شود؟[۳۳۷] درحالی‌که تردیدی در مقدّمیت آن قدم‌ها وجود ندارد. آیا این روایات برخلاف حکم عقل است؟ مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید: در اینجا دو راه حل وجود دارد: راه اوّل:[۳۳۸] عقل نمی‌گوید: «خدا نباید ثواب بدهد» بلکه می‌گوید: «عبد استحقاق ثواب از خداوند ندارد». پس روایات را حمل بر تفضّل کرده و می‌گوییم: درست است که نسبت به واجب غیری و مستحب غیری، هیچ‌گونه استحقاق ثوابی در کار نیست ولی خداوند تفضّلًا خواسته است این پاداش‌ها و ثواب‌ها را به عبد بدهد. راه دوّم: اینکه ما می‌گوییم: «عقل، در ارتباط با مقدّمه، استحقاق ثواب و عقاب را مطرح نمی‌کند» در جایی است که نفس مقدّمه را- من حیث هی- ملاحظه کنیم. نفس مقدّمه، وجوب غیری دارد و خواهیم گفت که واجب غیری ملازم با توصّلیت است و قصد قربت در آن معتبر نیست. امّا اگر داعی بر اتیان مقدّمات، شروع در موافقت یک امر نفسی باشد استحقاق ثواب برآن مترتّب است. مثلًا کسی که لباسش را برای پاک بودن تطهیر می‌کند، استحقاق ثواب ندارد. امّا کسی که لباسش را برای استفاده در نماز تطهیر می‌کند، استحقاق ثواب دارد. با اینکه انسان به هر داعی و انگیزه‌ای که لباسش

را تطهیر کند، با آن می‌تواند نماز بخواند. کسی که لباس خود را به داعی استفاده در نماز تطهیر می‌کند، غیر از مسأله طهارت ثوب و تطهیر آن، عنوان دیگری به ذی المقدّمه داده می‌شود که آن عنوان موجب استحقاق ثواب بر مقدّمه است، زیرا به مقتضای روایت «أفضل الأعمال أحمزها»[۳۳۹]، عنوان «أحمزیت» و «أشقّیت» موجب فضیلت و استحقاق ثواب است. اینجا ذی المقدّمه عنوان

«أحمزیت» را پیدا می‌کند، زیرا اگر ذی المقدّمه نبود، این شخص مقدّمات را انجام نمی‌داد. و تنها این امر نفسی- نسبت به ذی المقدّمه- سبب شده است که او به سراغ مقدّمات برود. در باب سفر حج و زیارت کربلاء، اگر قدمها به‌عنوان تجارت برداشته شود، اگرچه این شخص موفق شده حج و زیارت کربلاء را انجام دهد ولی این قدمها موجب تحقّق عنوان «أحمزیت» در مورد حج و زیارت کربلا نشده است و استحقاق ثواب در ارتباط با آنها مطرح نیست. امّا اگر از قدم اوّل، هدفش رسیدن به مطلوب شارع باشد، استحقاق ثواب در مورد او مطرح است.[۳۴۰]

تحقیق در مورد ثواب و عقاب و بررسی کلام مرحوم آخوند

در مورد ثواب و عقاب نظرات مختلفی وجود دارد: جماعتی از بزرگان فلاسفه معتقدند: ثواب عبارت از صورت‌های زیبایی است که نفس انسان از دیدن آنها لذت می‌برد و آن صورت‌ها دارای دو خصوصیت است: ۱- نفس انسان با انس به آنها همیشه در حال مسرّت و التذاذ است. ۲- نفس انسان را برای کمالات بالاتر و مقامات بالاتر مستعد می‌کند. امّا عقاب عبارت از صورت‌های قبیحی است که نفس انسان از دیدن و مصاحبت با آنها در حال رنج و ناراحتی و گرفتاری خواهد بود و این صورت‌ها نفس انسان را برای انحطاط و سیر نزولی بیشتر

مستعد می‌کند. فلاسفه می‌گویند: صورت‌های زیبا، تجسم کارهای نیکی است که انسان انجام داده و صورت‌های قبیح، تجسم کارهای زشتی است که انسان مرتکب شده است.

زیبایی و قبح هریک از این صورت‌ها متناسب با عملی است که انسان انجام داده و این صورت‌ها در عالم برزخ و قیامت ملازم انسان خواهد بود و هریک از آنها، آثار مربوط به خود را در انسان پیاده می‌کنند.[۳۴۱] دقّت در بعضی از آیات و بلکه بعضی از حکایات هم این معنا را تأیید می‌کند.[۳۴۲] مثلًا آیه شریفه (یومَ تَجِدُ کُلُّ نفسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَیرٍ مُحْضراً وَ ما عَمِلَتْ مِن سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أنَّ بَینها و بینَه أمَداً بَعیداً)[۳۴۳] می‌فرماید: «روزی که نفس انسان کار خیری را که انجام داده می‌یابد» ملاحظه می‌شود که در اینجا اضافه و مضافی در کار نیست، مفعول (تَجِدُ) عبارت از (ما عَمِلَتْ مِن خیرٍ) است. یعنی کار خیری را که انجام داده می‌یابد و (مُحْضَراً) یعنی «حاضراً عنده». با توجه به اینکه عمل خیر انسان چیزی نیست که اتّصاف به حضور پیدا کند، معنای آیه این می‌شود که این عمل خیر، تجسّم و تمثّلی دارد و درحقیقت، متصوّر به یک صورت متناسب با خودش می‌باشد این صورت، همانند لازمه وضعی عمل است و انسان آن صورت را در مقابل خودش حاضر می‌بیند.

سپس می‌فرماید: (وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سوءٍ) یعنی کار بدی را هم که انجام داده، نزد خودش حاضر می‌بیند. ولی با توجه به اینکه عمل سوء انسان چیزی نیست که اتّصاف به حضور داشته باشد، معنای آیه این می‌شود که عمل زشت انسان، متمثّل به یک صورت قبیحی است که انسان گناه‌کننده این صورت را نزد خودش حاضر می‌بیند. نکته لطیف‌تری که در آیه وجود دارد جمله (تَوَدُّ لَوْ أنَّ بَینها و بینَه أمَداً بَعیداً) است که می‌فرماید: «وقتی عمل زشت انسان به‌صورتی قبیح تجسّم پیدا کرد و ملازم انسان

شد، نفس انسانی دوست دارد که چقدر خوب بود بین او (یعنی نفس) و این عمل سوء، فاصله دوری بود تا او مجبور نباشد که با این عمل سوء مصاحبت داشته باشد. بنابراین آیه شریفه فوق دلالت خوبی بر تجسّم اعمال دارد، البته به‌شرط اینکه ما در معنای آن تصرّف نکنیم و آن را به «یوم تجد کلّ نفس ثواب ما عملت من خیر محضراً و عقاب ما عملت من سوء ...» معنا نکنیم. این تصرّفی است که وجهی برای آن دیده نمی‌شود. فاعل در آیه شریفه عبارت از خود انسان و مفعول آن‌هم عبارت از «نفس عمل خیر» و

«نفس عمـل شـر» است. و این معنـایش همـان تجسّم عمـل و تمثّل آن به صورت زیبا در ناحیه عمل خیر و به‌صورت قبیـح در ناحیه عمل شـر است. همچنین از آیه شریفه (فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرّةٍ خَیراً یَرَهُ وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذرّةٍ شرّاً یَرَهُ)[۳۴۴] استفاده می‌شود که انسان هر عملی را انجام می‌دهـد همان عمل را می‌بینـد، زیرا نفرموده است: «من یعمل مثقال ذرهٔ خیراً یری ثوابه و من یعمل مثال ذرّهٔ شـرّاً یری عقـابه». در روایتی از امـام زین العابـدین علیه السـلام وارد شـده است که می‌فرمایـد: «آیه (فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرّةٍ خَیراً یَرَهُ وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذرّةٍ شرّاً یَرَهُ) از محکم‌ترین آیات قرآن است».[۳۴۵] لذا آیه‌ای که در این درجه قرار گرفته و هیچ شائبه متشابه بودن در آن مطرح نیست دلالـت می کنـد که آنچه انسـان مشاهـده خواهـد کرد نفس عمل است. و لازمه این معنا همان تجسّم و تمثّل قهری عمل است. البته نه به این معنا که مسأله جعل و قرارداد در کار باشـد بلکه صورت‌های زیبا و زشت، لازمه وضـعی اعمال خوب و بد هسـتند. بعضـی از حکایات هم در این زمینه ذکر شده که این معنا را تأیید می کند. از جمله اینکه از بعضی افراد که اهل حال بوده و دید مخصوصی داشته‌اند نقل شده است که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۶۳

یک‌وقت در قبرسـتانی مشاهـده می کنـد که پس از دفن یک جنازه، قیافه‌ای بسـیار نورانی و جالب وارد قبر شـد، پس از چنـد لحظه قیافه‌ای بسـیار ظلمانی و وحشـتناک هم داخل قبر شد. البته ما نمی‌خواهیم روی این حکایات تکیه کنیم ولی این‌ها هم بی‌پایه نیست. حال اگر ما مسأله تجسّم اعمال را پذیرفتیم باید عنوان «استحقاق» را کنار بزنیم.

و بگوییم: «لازمه عمـل خوب، تجسّم و تمثّل به‌صورت زیبـا و لازمه عمل بـد، تجسّم و تمثّل به‌صورت قبیـح و زشت است و عنوان «اسـتحقاق» نه در جـانب ثواب مطرح است و نه در جـانب عقاب». اگر ما در جانب واجبات نفسـیه، مسأله ثواب و عقاب را این گونه مطرح کردیم، در جـانب واجبـات غیریه می گوییم: اگر بخواهیم بحث کنیم که آیـا همان‌طور که در واجبات نفسیه، تمثّل و تجسّم مطرح است، در واجبات غیریه هم تمثّل و تجسّم وجود دارد؟ این دیگر به بحث از حقایق اشیاء و لوازم آنها بر گشت می کند. به این بر گشت می کنـد که ببینیم آیا فلان چیز، فلان لازم وضـعی را دارد یا نه؟ و این از بحث اصول خارج است و در علم اصول نمی توان آن را تعقیب کرد. بلکه یک مسأله کلامی است. علاوه بر اینکه در علم کلام هم روی عنوان «اسـتحقاق ثواب» و «اسـتحقاق عقاب» بحث می‌شود». امّا اگر این حرف را در جانب واجبات نفسیه نپذیرفتیم، ما هستیم و ظاهر آیات و روایات که بر ثواب و عقاب نسبت به اعمـال دلالت می کننـد. در اینجا مسـئله دارای دو صورت است: ۱- یـک وقت مـا ثواب و عقاب را مربوط به جعل مولا دانسته و می گوییم: «ثواب، پاداشـی است که مولاـ جعـل کرده، عقاب هم مجازاتی است که خود مولا جعل کرده است. همان‌طور که گاهی مولای عرفی دسـتوری را نسبت به عبدش صادر کرده و قبل از اینکه عبد موافقت یا مخالفت کند به او می گوید: اگر این دستور مرا موافقت کردی فلان پاداش را به تو می‌دهم» این چیزی است که مولا در مقابل موافقت امر خودش

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۶۴

ملتزم شده و بدون این که مجبور به چنین التزامی باشد، تفضّلًا چیزی را جعل می کند.

و یا در جانب مخالفت آن می گویـد: «اگر این دسـتور مرا مخالفت کردی فلان عقوبت را نسبت به تو انجام می‌دهم». در این موارد که پای جعل در میان است، مسئله تابع جعل مولا می‌شود. هرجا مولا ثوابی جعل کرد، آن ثواب مترتّب می‌شود و هرجا عقابی جعل کرد، آن عقاب مترتّب می‌شود و این جعل، اختصاصـی به واجبات نفسیه ندارد بلکه شامل واجبات غیریه هم می‌شود. بر این اساس، روایات وارده در مورد ثواب قـدم‌هایی که به‌سوی حج یا زیارت امام حسـین علیه السـلام برداشـته می‌شود پاسخ داده می‌شود. یعنی می گوییم: «خود مولاـ یک چنین ثواب‌هایی را در مورد این واجبات غیریه مطرح کرده است». شارع مقـدّس همان‌طور که در مقابل بسـیاری از واجبات نفسـیه، جعل ثواب کرده، در مقابل بسـیاری از واجبات غیریه هم جعل ثواب کرده است. البته این دلیل نمی‌شود که اگر مولاـ در مقابـل بعضـی از واجبات غیریه، ثوابی را جعل کرده است، بایـد در ارتباط با همه واجبات غیریه، جعل ثواب کنـد.

همـان‌طور که اگر بر بعضـی از واجبات نفسـیه ثوابی را مترتّب کرد، ملازم با این نیست که حتماً بایـد برای واجبات نفسـیه دیگر هم جعل ثواب کند. ۲- اگر مسأله جعل مولا را کنار بزنیم،[۳۴۶] این سؤال مطرح می‌شود که آیا چه دلیلی بر استحقاق ثواب در مقابل واجبات نفسیه وجود دارد؟[۳۴۷] مولاـیی که مالـک به تمـام معنای انسان است ملکیت او هم به نحو حقیقی است. اصل وجود را به انسـان عنـایت کرده و به دنبـال آن نعمت‌هـای زیادی در اختیار او قرار داده به‌گونه‌ای که (وَ إن تَعُـدّوا نِعْمَـةَ اللّهِ لا تُحْصُوها)[۳۴۸]، حال این خدا به انسان دسـتور داده که در هر شـبانه‌روز، باید هفده رکعت نماز بخوانی. چه کسـی گفته: ما در مقابل انجام این عمل استحقاق

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۶۵

ثواب داریم؟ یا در موالی عرفیه، مولایی که مالک عبـد خود می‌باشـد[۳۴۹] و همه مخارج او را تأمین می‌کنـد، اگر به عبـد خودش فرمانی داد، چرا در مقابل انجام آن، استحقاق پاداش پیـدا کند؟ مولویت مولای عرفی اقتضا می‌کند که دسـتور او باید اطاعت شود، چه رسـد به مولویت خداونـد متعال. پس اینکه ما خیال کنیم با انجام دو رکعت نماز صـبح استحقاق ثواب و پاداش پیـدا می‌کنیم و همـان‌طور که طلبکار می‌توانـد دین خود را از مـدیون طلب کنـد، ما هم می‌توانیم از خداونـد مطالبه پاداش خود را بنماییم، این‌طور نیست. اگر مولایی عرفی در مقابل انجام اوامرش پاداش‌هایی را جعل نکنـد کسـی نمی‌تواند او را سـرزنش کند، حال خداوندی که این همه نعمت را در اختیـار انسـان قرار داده که انسـان حـتی نمی‌توانـد حقیقت گوشه‌ای از آنهـا را درک کنـد- چه رسـد به اینکه بخواهد شکر آنها را ادا کند- اگر در شبانه‌روز یک تکلیف نیم‌ساعتی هم برای انسان قرار داد، چگونه ما می‌توانیم پس از انجام آن عمـل خـود را مسـتحق ثـواب دانسـته و از او درخواست پـاداش بنمـاییم؟ واقعیت این است که در مورد واجبـات نفسـیه، یـک چنین اسـتحقاق ثوابی وجود ندارد. خلاصه اینکه مسأله اطاعت و عصیان و آثاری که بر آنها مترتّب است، مربوط به عقل است و عقل هم این مسـئله را نه تنهـا در مـورد خداونـد بلکه نسبت به جمیع موالی عرفیه مطرح می‌کنـد. در مورد موالی عرفیه مـا می‌بینیم که نفس دسـتور مولاـ موجب اسـتحقاق ثواب نیست در مورد خداونـد هم همین‌طور است. البته فرقهـایی بین مولویت موالی عرفیه بـا مولویت خداونـد وجود دارد. از جمله اینکه مولویت و مالکیت‌هـای عرفی از امور اعتباری است. اصـلًا خود حرّیت و رقّیت و ملکیت از امور اعتبـاری هسـتند، ولی مـالکیت خداونـد، به‌صورت حقیقی است. آنجا عنوان خالقیت مطرح است. وقتی ما می‌گوییم: «إنّا للّه» غیر از این است که بگوییم: «زید ملک لمولاه» یا «هذه الدار لزید».

درست است که در همه این‌ها کلمه «لام» به‌کاررفته‌است، ولی مالکیت در مورد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۶۶

انسان اعتباری است امّا مالکیت و مملوکیت در مورد «إنّا للّه» از شئون خالقیت خداوند و قیومیت حضـرتش می‌باشد. فرق دیگر این است که موافقت اوامر موالی عرفیه معمولًا دارای نفع برای مولا و مخالفت آن دارای ضرر برای مولاست ولی اوامر خداوند این‌گونه نیست، بلکه همـان‌طور که شایع است، اوامر تابع مصالحی است که در مأمور به وجود دارد. امّا این مصالـح عائـد خود عبـد می‌شود عبد اگر نماز بخواند، برای او معراجیت حاصل می‌شود.

مفاسد هم ضـررش متوجه خود عبد می‌شود. حال چنین مولایی با چنین کیفیتی به عبد دسـتور داده نماز بخواند، فایده نماز هم عاید خود عبـد می‌شود، چگونه می‌توان گفت: «عبـد در این صورت اسـتحقاق ثواب دارد، مثـل اسـتحقاقی که طلبکـار نسبت به مـدیون دارد»؟ درحالی‌که جعل هم در کار نیست؟

چنین تعبیری بـدون ملاک است و عقل حتی آن را در مورد موالی عرفیه هم مطرح نمی‌کنـد چه رسد در مورد خداوند متعال، با آن خصوصـیاتی که مطرح کردیم. این تعبیر مانند این است که در اوامر ارشادی کسی پس از انجام دادن مأمور به درخواست پاداش از آمر بنمایـد. مثـل اینکه طبیبی به بیمـار خود امر کنـد که فلاـن دوا را مصـرف کن تا بیماریت خوب شود و او پس از مصـرف دوا و

خوب شدن، از طبیب درخواست پاداش نماید. بنابراین ما نمی‌توانیم در اینجا مسأله استحقاق ثواب را مطرح کنیم. بله اگر جعل در کار بود، می‌توانستیم استحقاق ثواب را مطرح کنیم، زیرا خداوند می‌توانست جعل نکند، امّا وقتی جعل کرد ما در مقابل انجام عمل استحقاق ثواب پیدا می‌کنیم. البته تصوّر نشود که وقتی ما می‌گوییم: «در صورت عدم جعل، استحقاق ثواب در کار نیست»، می‌خواهیم استحقاق عقوبت را هم نفی کنیم. خیر، استحقاق عقوبت مسأله‌ای عقلی است که در مورد مخالفت موالی عرفیه هم مطرح است. اینکه مولایی عبد خود را به جهت مخالفت اوامرش مؤاخذه و عقوبت کند، در آنجا حق به مولا برمی‌گردد. اگرچه ما در عبادات، هم ثواب و هم عقاب را در مورد عبد مطرح می‌کنیم ولی بین ثواب و عقاب این فرق وجود دارد که حق ثواب، اضافه به عبد می‌شود، امّا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۶۷

عقوبت اضافه به مولا پیدا می‌کند. مولا حق دارد که در برابر مخالفت اوامرش، مؤاخذه و عقوبت کند. در مورد ثوابْ ما از نظر عقل، حقّی برای عبد ملاحظه نمی‌کنیم امّا در مورد عقاب عقل برای مولا حق قائل است. این در مورد واجبات نفسیه بود. و اگر واجبات نفسیه این‌طور شد، در واجبات غیریه، فقط در ارتباط با استحقاق عقوبت بحث می‌شود، امّا استحقاق ثواب بحثی ندارد زیرا وقتی در واجب نفسی استحقاق ثواب مطرح نبود، در واجب غیری به طریق اولی مطرح نخواهد بود. در صورت پذیرفتن استحقاق ثواب و استحقاق عقاب در مورد واجبات نفسیه، آیا بین واجبات نفسیه و واجبات غیریه فرقی وجود دارد؟ در اینجا بحث در این است که برفرض ما هم مثل مرحوم آخوند و دیگران قائل شویم که در موافقت واجبات نفسیه، استحقاق ثواب برای عبد و در مخالفت آنها حق عقوبت برای مولا وجود دارد، آیا فرقی بین واجبات نفسیه و واجبات غیریه وجود دارد؟ ظاهراً- همان‌طور که مرحوم آخوند قائل شده است- بین واجبات نفسیه و غیریه فرق وجود دارد و واجبات غیریه از دایره ثواب و عقاب بیرونند، چون ثواب و عقاب، ارتباط مستقیم با امر مولا و داعویت امر او دارد، یعنی اگر در عبد حالتی پیدا شد که در برابر امر مولا خاضع شد، امر مولا او را دعوت و تحریک می‌کند به اینکه مأمور به را انجام دهد و در این صورت مسأله استحقاق ثواب و استحقاق عقاب مطرح است. حال به سراغ واجبات غیریه می‌آییم. مولا به عبدش می‌گوید: «بودن بر پشت‌بام بر تو واجب است» و ما می‌دانیم که «بودن بر پشت‌بام» متوقّف بر «نصب نردبان» است. در مقدّمه واجب هم دو قول وجود دارد: کسانی که ملازمه را پذیرفته‌اند، قائل به وجوب غیری شرعی مقدّمه‌اند و کسانی که ملازمه را نپذیرفته‌اند وجوب غیری را انکار کرده‌اند ولی هر دو طرف، لابدیت عقلیه مقدّمه را قبول دارند. نزاع در این است که آیا علاوه بر لابدّیت عقلیه، یک لزوم شرعی هم برای مقدّمه وجود دارد یا نه؟ حال وقتی مولا به «بودن بر پشت‌بام» امر کرد و «بودن بر پشت‌بام» هم متوقّف بر «نصب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۶۸

نردبان» است، برای مکلّف یکی از این دو حالت پیش می‌آید: ۱- مکلّف تحت تأثیر داعویت و تحریک امر مولا واقع می‌شود و می‌خواهد امر مولا را موافقت کند. ۲- مکلّف تحت تأثیر امر مولا قرار نگرفته و در مقابل آن مقاومت می‌کند. در صورت اوّل چاره‌ای جز «نصب نردبان» ندارد و وجوب غیری «نصب نردبان» و عدم وجوب غیری آن فرقی نخواهد داشت بلکه لابدّیت عقلیه کفایت می‌کند. این معنایش این است که وجوب غیری در اینجا هیچ‌گونه داعویتی ندارد و به‌عبارت دیگر:

وجود آن با عدمش یکسان است. و چیزی که از نظر عمل خارجی وجودش با عدمش یکسان باشد. چگونه می‌شود بر موافقتش استحقاق ثواب مترتّب شود؟ به‌خلاف ذی المقدّمه، که وجود امر به «بودن بر پشت‌بام» عبد را تحت تأثیر قرار داده و به خاطر حالت انقیادی که در او هست در مقام اطاعت مولا برآمده است و اگر امر مولا نبود «بودن بر پشت‌بام» توسط عبد تحقّق پیدا نمی‌کرد. در نتیجه ما در صورت اوّل، ملاحظه می‌کنیم که وجوب غیری مقدّمه و عدم وجوب غیری آن هیچ‌گونه اثر عملی ندارد. امّا در صورت دوّم که عبد اصلًا نمی‌خواهد تکلیف و امر نفسی مولا را امتثال کند، اینجا هم فرقی نمی‌کند که ما قائل به وجوب غیری مقدّمه

باشیم یا قائل نباشیم و چیزی که وجود و عدمش از نظر تأثیر در عمل خارجی یکسان باشد نمی‌تواند موافقتش موجب استحقاق ثواب باشد. در نتیجه ما همان مطلبی که مرحوم آخوند مطرح کردند قبول داریم، البته با بیانی دیگر، و آن این است که اگر ما در واجبات نفسیه، استحقاق ثواب را قائل شویم، لازمه‌اش این نیست که در واجبات غیریه هم همان را بپذیریم، بلکه باید بین واجبات نفسیه و غیریه تفکیک قائل شویم. اشکال: اگر فرض کنیم که یک واجب نفسی- مثلًا- دارای ده مقدّمه است و ما دو مکلّف را درنظر بگیریم که یکی از آن دو مکلّف با تحمل زحمت و مشقت تمام این

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۶۹

ده مقدّمه را انجام داده و خود را برای انجام ذی المقدّمه آماده کرده است ولی در این هنگام موت یا نسیان بر او عارض شده و تکلیف به ذی المقدّمه از او ساقط شد. امّا مکلّف دیگر هیچ‌یک از مقدّمات را انجام نداده ولی در هنگامی که قرار بود تکلیف به ذی المقدّمه توجه پیدا کند، موت یا نسیان بر او عارض شده و تکلیف به ذی المقدّمه از او ساقط شد. در این صورت طبق بیان شما باید گفت: «بین این دو مکلّف، فرقی وجود ندارد، زیرا تکلیف به واجب نفسی از هر دو ساقط شده و در واجبات غیری هم استحقاق مثوبتی در کار نیست». درحالی‌که انسان نمی‌تواند این معنا را بپذیرد و ناچار باید بگوید:

«مکلّف اوّل، در مقابل مقدّماتی که انجام داده استحقاق ثواب دارد امّا مکلّف دوّم- چون هیچ‌یک از مقدّمات را اتیان نکرده است- استحقاق ثواب ندارد». جواب: ما قبول داریم که بین این دو مکلّف، فرق وجود دارد، امّا اینکه فرق میان آن دو، در مسأله استحقاق ثواب و عدم استحقاق ثواب باشد، برای ما قابل قبول نیست.

بلکه این مسئله، مانند مسأله تجرّی و انقیاد است، بنابراین که در تجرّی و انقیاد، استحقاق عقوبت و مثوبت در کار نباشد و متجرّی، فقط استحقاق یک تقبیح عقلی یا عقلایی و منقاد هم استحقاق یک تحسین عقلی یا عقلایی را داشته باشد. عقلاء کسی را که مقدّمات را انجام داده، شخص منقاد به‌حساب آورده و او را تحسین می‌کنند امّا کسی که مقدّمات را انجام نداده، تحسین نمی‌کنند اگرچه او را تقبیح هم نمی‌کنند.[۳۵۰] بنابراین فرق بین این دو از نظر وجود تحسین عقلایی و عدم وجود آن است نه از جهت استحقاق مثوبت و عدم آن. و طبق بیانی که ما مطرح کردیم، در واجبات غیری، اصلًا صلاحیت داعویت وجود ندارد. وجود اوامر غیریه، کالعدم است و چیزی که وجودش کالعدم است نمی‌تواند منشأ استحقاق ثواب باشد. اشکال: اگر فرض کنیم کسی از فاصله نزدیک مکّه و دیگری از نقاط دوردست مکّه به حج رفته و مشکلات بیشتری را متحمل شده است، آیا می‌توان گفت: «این دو

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۷۰

فرقی ندارند، چون طیّ مسافت جنبه مقدّمیت دارد و انجام مقدّمه موجب استحقاق ثواب نیست و آنچه موجب استحقاق ثواب است، نفس اعمال حج است و اعمال حج هم فرقی برای آن دو ندارد»؟ جواب: پاسخ این اشکال، از کلام مرحوم آخوند معلوم می‌گردد. و آن این است که گاهی شروع در مقدّمات برای انجام ذی المقدّمه، عنوان دیگری به ذی المقدّمه می‌دهد که سبب زیاد شدن ثواب ذی المقدّمه می‌شود. خود ما هم در تعبیراتمان می‌گوییم: حج این دو با هم فرق دارد زیرا احمزیت و اشقیت حج کسی که از دوردست آمده، موجب فضیلت و مزیت بیشتر آن می‌شود و درحقیقت، نفس مقدّمه، استحقاق مثوبت ندارد، بلکه مقدّمه سبب شده است که ذی المقدّمه عنوان دیگری پیدا کرده و ثواب بیشتری در ارتباط با آن مطرح باشد. این کلام مرحوم آخوند حرف خوبی است ولی بدان معنا نیست که نفس مقدّمه- بما أنّها واجب غیری- ثواب داشته باشد. البته این حرف بنا بر مبنای معروف است امّا بنا بر آن مبنا که ثواب و عقاب در ارتباط با جعل مولا باشد، مولا حتی می‌تواند بر واجب نفسی استحقاق ثواب را جعل نکند و بر واجب غیری استحقاق ثواب را جعل کند.

اشکال در مورد طهارات سه‌گانه

در مورد وضو و غسل و تیمم، نسبت به اموری که مشروط به این طهارات سه‌گانه است ۳۵۱] دو اشکال مطرح شده است: اشکال اوّل: همان‌طور که گفتیم: واجبات غیریه جنبه مقرّبیت ندارند و استحقاق ثواب در مورد آنها مطرح نیست، درحالی‌که مسأله استحقاق ثواب در طهارات سه‌گانه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۷۱

امر روشنی است ۳۵۲] و روایات متعدّدی در ارتباط با آن وارد است.[۳۵۳] پاسخ: ما براساس مبنای خودمان- یعنی جعلی بودن ثواب- خیلی راحت می‌توانیم از این اشکال جواب دهیم، زیرا در این صورت، مسأله ثواب تابع جعل مولاست. ممکن است مولا در برابر بعضی از واجبات غیریه- و حتی واجبات نفسیه- استحقاق مثوبت را جعل نکند و در برابر بعضی از واجبات غیریه استحقاق ثواب را جعل کند. مثلًا چه فرقی بین وضو و تطهیر بدن از نجاست وجود دارد؟ هر دو در ارتباط با بدن مصلّی و به‌عنوان مقدّمه برای صلاهٔ می‌باشند بلکه چه‌بسا تطهیر بدن به‌مراتب سخت‌تر از وضو باشد. درحالی‌که وضو موجب استحقاق ثواب است امّا در مورد تطهیر بدن استحقاق ثواب مطرح نیست. می‌گوییم: مولا- این‌گونه جعل کرده و برای ما هم لازم نیست که نکته جعل آن را بدانیم. همان‌طور که گاهی موالی عرفیه بین اوامر خودشان تفکیک قائل می‌شوند و در مورد موافقت یک امری پاداش قرار می‌دهند به‌خلاف امر دیگر که بر موافقت آن پاداشی قائل نمی‌شوند. امّا اگر کسی این مبنا را نپذیرد و استحقاق مثوبت را مطرح کند، باید راه حلّ دیگری پیدا کند و با پاسخ از اشکال دوّم، اشکال اوّل نیز حلّ می‌شود. اشکال دوّم: واجبات غیریه، همیشه از واجبات توصلیه می‌باشند[۳۵۴] که در آنها هدف مولا تحقّق مأمور به در خارج است و قصد قربت در آنها اعتبار ندارد،[۳۵۵] زیرا واجبات غیریه، وجودشان کالعدم است و چیزی که وجودش کالعدم است نمی‌تواند مقرّب باشد. درحالی‌که طهارات سه‌گانه با وجود اینکه واجب غیری هستند ولی قصد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۷۲

قربت در آنها معتبر است. در اینجا اشکال شده است که آیا منشأ تعبّدیت طهارات سه‌گانه چیست؟ مستشکل می‌گوید: در اینجا دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: منشأ تعبّدیت طهارات سه‌گانه، همین وجوب غیری متعلّق به آنها باشد. احتمال دوّم: یک امر نفسی استحبابی به این طهارات سه‌گانه تعلّق گرفته باشد، همان‌طور که یک امر نفسی استحبابی به نماز شب تعلّق گرفته و عبادیت آن را درست کرده است، زیرا در عبادیتْ لازم نیست که امر امر وجوبی باشد. مستشکل می‌گوید: هیچ‌یک از این دو احتمال را نمی‌توانیم بپذیریم، زیرا: اگر بخواهیم عبادیت طهارات سه‌گانه را از راه امر نفسی درست کنیم سه اشکال دارد: اوّلًا: برفرض که بتوان امر نفسی را در مورد وضو و غسل جنابت پذیرفت ۳۵۶] ولی در مورد تیمم نمی‌توانیم وجود امر نفسی را بپذیریم درحالی‌که از نظر فتاوی هیچ فرقی بین تیمم و وضو و غسل در مسأله عبادیت و قصد تقرّب وجود ندارد. ثانیاً: چگونه می‌توان طهارات سه‌گانه را هم واجب غیری دانست و هم مستحب نفسی؟ مگر یک عنوان می‌تواند دو حکم داشته باشد، آن‌هم به این صورت که یکی استحباب با قید نفسیت و دیگری وجوب با قید غیریت باشد؟ به‌عبارت علمی: در شیء واحد، به‌عنوان واحد، چگونه دو حکم متغایر جمع می‌شود؟ دو حکمی که هم در وجوب و استحباب تغایر دارند و هم در نفسیت و غیریت؟ ثالثاً: اگر عبادیت طهارات سه‌گانه را از راه امر نفسی استحبابی درست کنید،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۷۳

لازمه‌اش این است که هرکسی می‌خواهد وضوی عبادی بگیرد باید آن امر استحبابی نفسی را درنظر بگیرد، درحالی‌که وقتی از متشرّعه سؤال شود، «چرا وضو می‌گیرید؟» می‌گویند: «به جهت نماز» یعنی چون وضو وجوب غیری برای نماز دارد. در هیچ رساله‌ای هم کسی نگفته: «وضوی صحیح در صورتی است که به داعی امر نفسی آن انجام شود و اگر کسی وضو را به خاطر امر

غیری‌اش بگیرد، باطل است». امّا اگر بخواهیم عبادیت طهارات سه‌گانه را از راه امر غیری درست کنیم تصویرش به این صورت است که بگوییم: همان‌طور که امر نفسی گاهی به عبادت و گاهی به غیر عبادت تعلّق می‌گیرد،[۳۵۷] امر غیری هم گاهی متعلّق به عبادت است- مثل امر غیری متعلّق به طهارات سه‌گانه- و گاهی متعلّق به غیر عبادت است، مثل امر غیری متعلّق به ستر و استقبال و تطهیر ثوب و بدن. مستشکل می‌گوید: عبادیت طهارات سه‌گانه را نمی‌توان از طریق امر غیری درست کرد، زیرا چنین چیزی مستلزم دور است. برای تقریب دور، ابتدا باید ببینیم آیا متعلّق وجوب غیری در باب وجوب مقدّمه چیست؟ در باب «نصب نردبان» ما دو عنوان داریم: عنوان «نصب نردبان» و عنوان «مقدّمه». روشن است که وجوب غیری به «عنوان مقدّمه و مفهوم آن» تعلّق نمی‌گیرد.

چیزی که به حمل اوّلی ذاتی، مقدّمیت برآن اطلاق می‌شود، محکوم به وجوب غیری نیست بلکه آنچه به حمل شایع صناعی، مقدّمیت برآن اطلاق می‌شود محکوم به وجوب غیری است. «نصب نردبان» وجوب غیری دارد، زیرا «نصب نردبان مقدّمه است». قضیه «نصب السلّم مقدّمة»- مثل قضیه «زید إنسان»- قضیه حملیه به حمل شایع است که ارتباط بین موضوع و محمول، همان اتّحاد در وجود است، امّا در مفهوم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۷۴

و حتّی در ماهیت، بین این‌ها اختلاف وجود دارد. در ماهیت زید- علاوه بر انسان- خصوصیات زیدیت نقش دارد. لذا ما نمی‌توانیم قضیه حملیه به حمل اولی ذاتی بین زید و انسان ترتیب دهیم. بنابراین معروض وجوب غیری همان چیزی است که به حمل شایع مقدّمه است یعنی «نصب نردبان» وجوب غیری دارد، زیرا آنچه که انسان را متمکّن از «بودن بر پشت‌بام» می‌کند، عنوان «المقدّمه» نیست، اگر انسان هزار بار هم این عنوان را بگوید، متمکن از «بودن بر پشت‌بام» نمی‌شود. در همه مقدّمات به‌همین‌صورت است. آن‌وقت مستشکل می‌گوید: در باب وضو، آنچه به حمل شایع مقدّمیت دارد و مصداق برای مقدّمه است، عبارت از وضویی است که همراه با قصد قربت باشد و با وضوی بدون قصد قربت نمی‌توان تمکّن برای دخول در نماز پیدا کرد. بنابراین معنای «وضو مقدّمه است» این است: «وضوی عبادی- یعنی وضو با قصد قربت- مقدّمه است». وقتی متعلّق وجوب غیری عبارت از «وضو با قصد قربت» شد، باید قصد قربت را با قطع‌نظر از این امر غیری جستجو کرد، زیرا موضوع همیشه تقدّم بر حکم دارد و نمی‌شود قیدی را در موضوع اخذ کرد که آن قید متوقّف بر حکم باشد. شما که می‌خواهید بگویید: «الوضوء العبادی واجب بالوجوب الغیری» ابتدا باید- با قطع‌نظر از حکم- «الوضوء العبادی» را درست کنید، یک مقدّمه کامل به حمل شایع درست کنید، آن‌وقت بگویید: «واجب بالوجوب الغیری» امّا شما می‌خواهید عبادیت این وضو را به خود این امر غیری درست کنید و این مستلزم دور است، زیرا عبادیت وضو، متوقّف بر امر غیری است یعنی در رتبه متأخّر از امر غیری است درحالی‌که امر غیری هم متوقّف بر وضوی عبادی است، چون امر غیری، حکم و وضوی عبادی موضوع است و رتبه حکم متأخّر از موضوع است. در نتیجه وجوب غیری هم متأخّر از وضوی عبادی و هم متقدّم بر وضوی عبادی است و این دور است. بنابراین راهی برای اثبات عبادیت طهارات سه‌گانه وجود ندارد، نه از طریق امر غیری می‌توان عبادیت آنها را اثبات کرد و نه از طریق امر نفسی.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۷۵

حلّ اشکال عبادیت طهارات سه‌گانه

اشاره

بعضی از محقّقین در مقام جواب از این اشکال برآمده و خواسته‌اند راهی برای اثبات عبادیت طهارات سه‌گانه درست کنند که در ذیل به بحث و بررسی کلام آنان می‌پردازیم:

راه حلّ اوّل:

مرحوم عراقی می‌فرماید: ما از راه امر غیری می‌توانیم عبادیت طهارات سه‌گانه را درست کنیم بدون اینکه مسأله دور مطرح شود. می‌فرماید: هرجا امری به یک مرکّب ذات اجزاء تعلّق می‌گیرد، این امر- با وجود اینکه وحدتش از بین نرفته- تبعّض پیدا کرده و هر بعض آن به یکی از اجزاء آن مرکّب تعلّق می‌گیرد. برای تقریب کلام مرحوم عراقی مثالی ذکر می‌کنیم: آب موجود در یک حوض، واحد است، زیرا اجزاء این آب با یکدیگر اتّصال دارند و اتّصالْ مساوق با وحدت است

ولی با وجود این، دارای ابعاض متعدّد است. به‌همین‌جهت اگر مقداری خون در گوشه‌ای از حوض ریخته شود، آب آن قسمتْ سرخ‌رنگ می‌شود ولی قسمت‌های دیگر به حال خود باقی است. بنابراین آب واحد توانست- به‌لحاظ ابعاضش- معروض اعراض متعدّد واقع شود. درحالی‌که وحدت آب، محفوظ است. مرحوم عراقی عین همین مطلب را در ارتباط با امر متعلّق به یک مرکّب ذات الاجزاء مطرح می‌کند و می‌فرماید: فرقی نمی‌کند که امر متعلّق به مرکّب ذات الاجزاء، امر نفسی باشد یا امر غیری. همان‌طور که امر نفسی متعلّق به صلاهٔ ده‌جزئی، تبعّض پیدا کرده و بر ده جزء صلاهٔ پخش می‌شود به‌گونه‌ای که هر جزء صلاهٔ، معروض جزئی از امر است، امر غیری متعلّق به وضو- که مثلًا دارای پنج جزء است [۳۵۸]-

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۷۶

نیز تبعّض پیدا کرده و بر اجزاء وضو پخش می‌شود. یکی از اجزاء وضو عبارت از قصد قربت است. معنای قصد قربت این است که هریک از اجزاء وضو باید به داعی امر متعلّق به آن اتیان شود. پس درحقیقت آن امر غیری مقدّمی متعلّق به پنج جزء است.

چهار جزئش عبارت از افعال وضو و یک جزئش عبارت از قصد قربت است و امر غیری مقدّمی به همین قصد قربت هم متعلّق است. امّا این قصد قربت گویا ناظر به سایر اجزاء وضو است. سایر اجزاء وضو معنایشان معلوم است ولی آیا معنای قصد قربت چیست؟ مرحوم عراقی می‌فرماید: معنای قصد قربت این است که هریک از اجزاء دیگر وضو را باید به داعی بعض الامری که متعلّق به آن جزء است انجام داد نه برای ریاء و مقاصد دیگر. مثلًا محرّک شما برای غسل یدین، باید همان بعض الامری باشد که متعلّق به غسل یدین است نه ریاء و خنک شدن و امثال آن. در نتیجه از این راه می‌توانیم ثابت کنیم که وضو عبادت است و عبادیت آن به جهت تعلّق امر غیری به آن است.[۳۵۹]: کلام مرحوم عراقی از چند جهت دارای اشکال است: اوّلًا: ایشان مبنایی را مطرح کرده‌اند که اگرچه ما آن مبنا را پذیرفتیم ولی مرحوم آخوند با آن مخالفت کردند و آن مبنا این بود که قصد قربت را در متعلّق امر بیاوریم و بگوییم: همان‌طور که صلاهٔ متعلّق امر است، قصد قربت هم متعلّق امر است. البته ما خیلی بر این اشکال تکیه نمی‌کنیم زیرا ما این حرف را از مرحوم آخوند نپذیرفتیم. ثانیاً: شما وقتی امر متعلّق به وضو را به پنج جزء تقسیم می‌کنید[۳۶۰] و می‌گویید:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۷۷

«چهار جزء آن مربوط به غسلتان و مسحتان و جزء پنجم آن مربوط به قصد قربت است و معنای قصد قربت این است که آن چهار جزء را باید به داعی امر متعلّق به خودشان انجام داد» نتیجه‌اش این می‌شود که آن چهار جزء امر که متعلّق به چهار جزء وضو شده، امرشان عبادی است. ولی سؤال این است که آیا جزء پنجمی که متعلّق به خود قصد قربت است، عبادی است یا توصّلی؟ پاسخ این است که امر متعلّق به قصد قربت، مانند امر متعلّق به اداء دین است و حصول متعلّق آن کفایت می‌کند بدون اینکه چیزی به‌عنوان قصد قربت در آن اعتبار داشته باشد. علاوه بر این، ما نحن فیه از این هم بالاتر است، زیرا اداء دین را ممکن است کسی به قصد قربت انجام دهد و ثوابی هم برآن مترتّب شود ولی قصد قربت را نمی‌تواند به قصد قربت انجام داد. انجام قصد قربت به داعی قصد قربت، معنایش داعویت شیء به خودش می‌باشد و این یک امر غیر معقولی است لذا مسأله‌اش با مسأله اداء دین کاملًا متفاوت است.

وقتی این امر، توصّلی شد، نتیجه این می‌شود که ما یک امری در شریعت داشته باشیم که چهار جزء آن عبادی و یک جزئش توصّلی باشد. و ما چنین چیزی در شریعت نشنیده‌ایم. اوامری که در شریعت وارد شده یا- به تمام معنا- تعبّدی است و یا- به تمام معنا- توصّلی است. ممکن است گفته شود: وقتی راه حلّ منحصر به این معنا شد و شما قبول کردید که امر واحد متعلّق به مرکّب، به ابعاض مختلفی تقسیم شده و هر بعض آن به جزئی از مرکّب تعلّق بگیرد، چه مانعی دارد که ابعاض در تعبّدیت و توصّلیت هم اختلاف داشته باشند و چهار جزئی که متعلّق به غسلتان و مسحتان است تعبّدی و جزئی که متعلّق به قصد قربت است توصّلی باشد؟ ما در پاسخ می‌گوییم: اصلًا امر غیری صلاحیت ندارد که عبادیت متعلّق خود را درست کند، زیرا امر غیری نه اطاعت دارد و نه عصیان و نه استحقاق ثواب در مورد آن مطرح است نه استحقاق عقاب و داعویتی هم که در امر غیری وجود دارد، داعویت به ذی المقدّمه است. هیچ‌گاه امر غیری متعلّق به «نصب نردبان» نمی‌گوید: تو «نصب نردبان» را انجام بده و کاری به ذی المقدّمه نداشته باش.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۷۸

راه حلّ دوم:

مرحوم نائینی نیز از همان راه مرحوم عراقی وارد شده‌اند و معتقدند: اگر امری به یک مرکّب ذات الاجزاء متعلّق شود، بر اجزاء آن مرکّبْ انبساط پیدا کرده و هر جزئی از مأمور به، متعلّق بعض امر واقع می‌شود.[۳۶۱] ولی تفاوت کلام مرحوم نائینی با کلام دیگران این است که سایر کسانی که انبساط را پذیرفته‌اند، انبساط را فقط در محدوده اجزاء مأمور به دانسته و شرایط را خارج از این محدوده می‌دانند. آنان می‌گویند:

«ماهیت مأمور به را همین اجزاء تشکیل می‌دهند و شرایط، دخالتی در ماهیت مأمور به ندارند». امّا مرحوم نائینی می‌گوید: «امر همان‌طور که بر اجزاء انبساط پیدا می‌کند بر شرایط هم انبساط پیدا می‌کند. چه فرق است بین رکوعی که جزئیت برای صلاهٔ دارد و وضویی که شرطیت برای صلاهٔ دارد؟ همان‌طور که صلاهٔ، بدون رکوع نمی‌تواند تحقّق پیدا کند، بدون وضو هم نمی‌تواند تحقّق پیدا کند. در نتیجه (أقیموا الصّلاهٔ) همان حسابی را که برای اجزاء باز می‌کند، برای شرایط هم باز می‌کند و همان‌طور که بعض همین امر (أقیموا الصّلاهٔ) به رکوع تعلّق می‌گیرد و عبادیت رکوع را درست می‌کند، بعض همین امر هم به وضو تعلّق گرفته و عبادیت وضو را درست می‌کند. خلاصه کلام مرحوم نائینی این است که ما عبادیت طهارات سه‌گانه را نه از طریق امر غیری وجوبی درست می‌کنیم و نه از طریق امر نفسی استحبابی بلکه راه سوّمی در اینجا مطرح می‌کنیم، و آن امر نفسی وجوبی متعلّق به اصل عبادت است. یعنی از راه (أقیموا الصّلاهٔ) و امثال آن عبادیت وضو را درست می‌کنیم.[۳۶۲]: کلام مرحوم نائینی از چند جهت مورد مناقشه است:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۷۹

اوّلًا: ما گفتیم که مسأله انبساط و تبعّض مسأله مسلّمی نیست و در جای خودش باید بحث شود که اگر امری متعلّق به یک مرکّبی شد آیا این امر تبعّض و انحلال پیدا می‌کند یا نه؟ ثانیاً: اگر ما اصل انبساط را بپذیریم، ظاهراً حق با کسانی خواهد بود که تبعّض و انبساط را فقط در محدوده اجزاء می‌دانند و وجهی ندارد که ما شرایط را نیز داخل در محدوده تبعّض و انبساط بیاوریم، زیرا جزء چیزی است که در ماهیت مأمور به نقش دارد ولی شرط چیزی است که خارج از ماهیت مأمور به است. وقتی شرایط خارج از ماهیت مأمور به می‌باشند، چطور ما بگوییم: «امر (أقیموا الصّلاهٔ) همان‌طور که بر اجزاء انبساط پیدا می‌کند بر شرایط هم منبسط می‌شود»؟ آنچه متعلّق امر قرار گرفته عبارت از ماهیت صلاهٔ است و ماهیت صلاهٔ هم عبارت از اجزاء است و اگر شرایط در تشکیل

ماهیت نقشی داشتند باید از آنها هم به جزء تعبیر می‌کردیم. خلاصه اینکه برفرض که ما مسأله انبساط را بپذیریم نمی‌توانیم شرایط را هم داخل در محدوده انبساط بدانیم، زیرا انبساط در ارتباط با مأمور به است و مأمور به هم ماهیت است و ماهیت هم عبارت از اجزاء است. ممکن است گفته شود: اگرچه شرایط نقشی در تشکیل ماهیت مأمور به ندارند ولی همان‌طور که در فلسفه مطرح است ۳۶۳]- و واقعیت مسئله هم اقتضاء می‌کند- در باب شرایط و قیود، خود قیدْ خارج از مأمور به است امّا تقیّد به این قید، جزئیت برای مأمور به دارد. وضو خارج از نماز است امّا تقیّد صلاهٔ به وضو، جزئیت برای صلاهٔ دارد، همان‌طور که رکوع جزئیت دارد، و ما نمی‌توانیم بگوییم: «شرایط، هیچ‌گونه ارتباطی با مأمور به ندارند». درست است که خود این‌ها در تشکیل ماهیت مأمور به نقشی ندارند امّا تقیید به این‌ها در تشکیل ماهیت مأمور به نقش دارند و ما حتی می‌توانیم از آنها به «جزء» تعبیر کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۸۰

در پاسخ می‌گوییم: کسی نمی‌تواند این معنا را انکار کند ولی بحث ما در عبادیت خود قید است نه در عبادیت تقیّد. شما می‌گویید: «تقیّد هم- مانند رکوع- عبادت است، یعنی اگر کسی نمازش را با وضو خواند، امری عبادی انجام داده است» این چه دلیلی می‌شود بر اینکه خود وضو امری عبادی است؟ و ما در خود وضو بحث داریم و نفس وضو خارج از دایره مأمور به است. در نتیجه اگر ما قائل به تبعّض و انبساط هم بشویم ولی ملاک تبعّض از دایره اجزاء تجاوز نمی‌کند و شامل شرایط و قیود نمی‌شود و (أقیموا الصّلاهٔ) نمی‌تواند عبادیت وضو را درست کند. ثالثاً: وقتی می‌گوییم: «جزء عبارت از چیزی است که در ماهیت مأمور به دخالت دارد و شرط عبارت از چیزی است که خارج از ماهیت مأمور به است» فرق مهمّ دیگری بین اجزاء و شرایط مطرح شده است و آن این است که اگر عبادتی مرکّب ذات الاجزاء بود، هریک از اجزاء آن‌هم عبادت خواهد بود. جزء بودن برای یک مرکّب عبادی، ملازم با عبادی بودن آن جزء است. امّا در باب شرایط چنین ملازمه‌ای وجود ندارد، بلکه شرایط عبادت بر دو قسم است: بعضی از آنها عبادی و بعضی غیر عبادی است.

مثلًا طهارات سه‌گانه به‌عنوان شرط برای بعضی از عبادات- مثل صلاهٔ و طواف- است و درعین‌حال، جنبه عبادی دارد ولی ستر عورت، تطهیر بدن و لباس و امثال این‌ها با وجود اینکه شرط برای عبادت- یعنی صلاهٔ- هستند امّا خودشان جنبه عبادی ندارند. درحالی‌که لازمه فرمایش مرحوم نائینی این است که جمیع شرایط عبادت، جنبه عبادی داشته باشند، همان‌طور که جمیع اجزاء این‌گونه‌اند، زیرا ایشان می‌فرماید:

«فرقی بین اجزاء و شرایط وجود ندارد و همان‌طور که بعض امر صلاتی متعلّق به رکوع است، بعض امر صلاتی هم متعلّق به وضو است». لازمه فرمایش ایشان این است که بعض امر صلاتی هم متعلّق به ستر عورت باشد. در نتیجه همان‌طور که جمیع اجزاء عبادت باید اتّصاف به عبادیت داشته باشد، جمیع شرایط عبادت هم باید اتّصاف به عبادیت داشته باشد، زیرا فرقی بین ارتباط وضو با صلاهٔ و ارتباط ستر عورت با صلاهٔ

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۸۱

وجود ندارد. هر دو به‌عنوان شرط برای صلاهٔ می‌باشند. ممکن است کسی در دفاع از مرحوم نائینی بگوید: اگر ما بودیم و قواعد در اینجا دلیل خارجی وجود نداشت، همین معنا را حکم کرده و می‌گفتیم: «همان ضابطه کلّی که در باب اجزاء وجود دارد، در باب شرایط هم وجود دارد» ولی ما دلیل داریم که طهارت ثوب و طهارت بدن جنبه عبادی ندارند. در پاسخ می‌گوییم آیا امر (أقیموا الصّلاهٔ) امری عبادی است یا غیر عبادی؟

روشن است که ایشان نمی‌توانند بگویند: «این امر، عبادی است» زیرا ایشان بعضی از شرایط را از عبادیت خارج کرده است و نیز نمی‌تواند بگوید: «این امر، غیر عبادی است» زیرا اجزاء و بعضی از شرایط، قطعاً عبادی هستند، بنابراین ایشان ناچار است بگوید: «امر (أقیموا الصّلاهٔ) هم عبادی است و هم غیر عبادی». یعنی آن قسمت از ابعاض این امر که متعلّق به اجزاء و شرایطی چون طهارات

سه‌گانه است، جنبه عبادی دارد ولی آن قسمت از ابعاض که متعلّق به ستر عورت و تطهیر ثوب و بدن و امثال این‌هاست، جنبه عبادی ندارد. ذوق هیچ متشرعه‌ای نمی‌تواند بپذیرد که (أقیموا الصّلاة) هم جنبه عبادی دارد و هم جنبه غیر عبادی. رابعاً: حضرت امام خمینی رحمه الله در پاسخ مرحوم نائینی فرموده است: ما در باب امر غیری گفتیم: امر غیری نمی‌تواند مصحّح عبادیت باشد، زیرا امر غیری دعوت به غیر- یعنی ذی المقدّمه- می‌کند و وجود آن کالعدم است و چیزی که وجودش کالعدم است موافقت و مخالفت آن موجب قرب و بعد نمی‌شود. نه استحقاق مثوبتی در کار است و نه استحقاق عقوبت، هرچند ما- همان‌طور که معروف بین اصولیین است- مسأله استحقاق را در مورد اوامر نفسیه بپذیریم. ایشان می‌فرماید: ما همان چیزی که در ارتباط با اوامر غیری مطرح کردیم در مورد اوامر ضمنی نیز مطرح کرده و می‌گوییم: اوامر ضمنی هم نمی‌تواند مصحّح عبادیت باشد. نه تنها در باب شرایط بلکه در باب اجزاء هم- که بسیاری عقیده دارند امر ضمنی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۸۲

به اجزاء مرکّب مأمور به متعلّق می‌شود- ما تعلّق امر ضمنی را مصحّح عبادیت اجزاء نمی‌دانیم. البته ما نمی‌خواهیم بگوییم: «امر ضمنی، داعویت ندارد»، امر ضمنی جزئی از مجموعه امر است و اگر مجموعه امر داعویت داشته باشد و مکلّف را به‌سوی انجام متعلّقش تحریک نماید، بعض الامر هم- نسبت به جزئی که متعلّق قرار گرفته- عنوان داعویت را دارا خواهد بود. بلکه دلیل ما بر این مطلب که امر ضمنی نمی‌تواند مصحّح عبادیت باشد این است که انجام متعلّق امر ضمنی به تنهایی کفایت نمی‌کند. مثلًا امر ضمنی به رکوع تعلّق گرفته است ولی رکوع به تنهایی کفایت نمی‌کند، رکوع به‌عنوان بعض متعلّق و بعض از مجموعه‌ای که بین آنها ارتباط وجود دارد مطرح است.[۳۶۴] امر متعلّق به رکوع، اگرچه داعویت دارد ولی به مجرد اتیان متعلّقش قناعت نمی‌کند بلکه متعلّق را به عنوان یک جزء از کل مطرح می‌کند. حضرت امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: این خصوصیت که در امر ضمنی مطرح است با عبادیت منافات دارد یعنی نمی‌تواند عبادیت درست کند. عبادیت، مربوط به آن امری است که فقط به‌سوی متعلَّق خود دعوت کند و بگوید: «این متعلّق، تمام هدف است و مقرّبیت دارد». پس همان‌طور که امر غیری در باب مقدّمه، اعتراف می‌کرد که «وجود من کالعدم است»، امر ضمنی هم اعتراف می‌کند که «من به تنهایی چیزی نیستم و مأمور به عبارت از مجموعه‌ای است که اجزاء آن با هم ارتباط دارند» لذا در این قبیل از موارد که مسأله اقل و اکثر ارتباطی مطرح می‌شود، معنای اقل و اکثر ارتباطی این است که اگر سوره- به‌حسب واقع- جزئیت داشته باشد و شما نماز را بدون سوره اتیان کنید، در خارج چیزی در ارتباط با مأمور به واقع نشده است. خلاصه فرمایش امام خمینی رحمه الله در پاسخ مرحوم نائینی رحمه الله: برفرض که ما بپذیریم امر همان‌طور که منبسط بر اجزاء است، منبسط بر شرایط هم هست و هریک از شرایط

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۸۳

هم مأمور به به امر ضمنی هستند ولی ما امر ضمنی را- حتی در ارتباط با اجزاء- مصحح عبادیت نمی‌دانیم، چه رسد به شرایط. سؤال: پس عبادیت اجزاء از چه طریقی حاصل می‌شود؟ جواب: از راه امر متعلّق به مجموع، زیرا امر متعلّق به مجموع، هم داعویت به‌سوی مجموع دارد و هم می‌گوید: «تمام مقصد، عبارت از همین مجموع است و غیر از آن نیست». به‌عبارت روشن‌تر: کسانی که در تعلّق امر به مرکّبْ مسأله انبساط را- حتّی در باب اجزاء هم- قبول ندارند و می‌گویند: «رکوع، متعلّق بعض الامر نیست»، برای تصحیح عبادیت رکوع می‌گویند: تعلّق امر به مجموع، کافی است که همه اجزاء این مجموع اتّصاف به عبادیت پیدا کند.[۳۶۵] به‌نظر می‌رسد پاسخ حضرت امام خمینی رحمه الله به مرحوم نائینی پاسخ خوبی است.

راه حلّ سوّم:[۳۶۶]

این راه تقریباً شبیه راهی است که مرحوم نائینی مطرح کردند، ولی با یک فرق. مرحوم نائینی در ارتباط با انبساط و تبعّض امر، قائل به توسعه شده و فرمودند:

«امر، همان‌طور که نسبت به اجزاء انبساط و تبعّض پیدا می‌کند، نسبت به شرایط هم انبساط و تبعّض پیدا کرده و هر شرطی به تنهایی متعلّق بعض الامر قرار می‌گیرد، در نتیجه امر متعلّق به شرایط، همان امر نفسی متعلّق به مأمور به است و عبادیت شرایط را درست می‌کند». راه سوّم از نظر نتیجه تقریباً مانند راه مرحوم نائینی است ولی از نظر توسعه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۸۴

انبساط با آن فرق دارند. این راه می‌گوید: «به‌نظر ما انبساط، تنها در محدوده اجزاء است و شرایط هیچ‌گونه بهره‌ای از انبساط ندارند- همان‌طور که مرحوم عراقی عقیده داشتند- ولی ما در اینجا می‌گوییم: (أقیموا الصّلاة) دارای دو بُعد است: یک بُعد آن در ارتباط با مأمور به و متعلّق امر است که عبارت از اجزاء می‌باشد. بُعد دیگر آن عبارت از مسأله داعویت است. در این بُعد، شرایط هم مثل اجزاء است. آنچه ما را به‌سوی تطهیر لباس نجس دعوت می‌کند همان (أقیموا الصّلاة) است. بنابراین (أقیموا الصّلاة) در بُعد داعویتش، غیر از بُعد متعلّقش- که محدود به اجزاء است- می‌باشد». در اینجا گویا کسی بر این قائل اشکال کرده می‌گوید: «اگر (أقیموا الصّلاة) همان‌طور که داعویت به اجزاء دارد، داعویت به شرایط هم دارد، پس باید همه شرایط یکسان باشند، زیرا- از جهت داعویت- فرقی بین وضو و تطهیر ثوب وجود ندارد.

همان‌طور که داعی و محرک انسان برای وضو گرفتن عبارت از تعلق امر به اقامه صلاة است، داعی و محرّک به تطهیر ثوب هم همین تعلّق امر به اقامه صلاة است. پس چرا شما به بعضی از شرایط- یعنی طهارات سه‌گانه- جنبه عبادیت می‌دهید ولی سایر شرایط را عبادی نمی‌دانید؟ قائل در پاسخ اشکال می‌گوید: ما هم یکسان بودن شرایط را- از جهت داعویت- قبول داریم ولی دلیل خارجی داریم بر وجود تفکیک بین شرایط، و بر اینکه انجام وضو و غسل و تیمم باید به داعی امر (أقیموا الصّلاة) باشد و اگر به داعی دیگری- چون ریا و خنک شدن و ...- بود باطل است. امّا نسبت به تطهیر ثوب و بدن- اگرچه داعویت (أقیموا الصّلاة) را نسبت به آنها می‌پذیریم ولی- دلیلی نداریم که انجام آنها باید به داعی امر (أقیموا الصّلاة) باشد، و اگر تطهیر ثوب ریایی هم باشد، تطهیر تحقّق پیدا کرده و مشکلی در ارتباط با صلاة ایجاد نمی‌کند.: این راه هم به‌نظر ما ناتمام است. ما نمی‌توانیم این معنا را بپذیریم که بین بُعد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۸۵

متعلَّق و بُعد داعویت، ازنظر وسعت و ضیق، اختلاف وجود داشته باشد. شاهدش این است که اگر ما بخواهیم بعد متعلّق را اضیق از بعد داعویت بدانیم، مثل این است که کسی ادعا کند (أقیموا الصّلاة)- در عین اینکه متعلّقش عبارت از صلاة است- دعوت به صوم هم می‌کند. و چنین چیزی قابل قبول نیست، همان‌طور که مرحوم آخوند به‌طور مکرّر فرموده است: «الأمر لا یکاد یدعو إلّا الی متعلّقه»، یعنی دایره داعویت، با دایره متعلَّق یکسان است. امر به‌سوی همان چیزی دعوت می‌کند که به آن تعلّق گرفته است.

اما اینکه امر بگوید: «من به شرایط- حتی به‌طور ضمنی هم- تعلّق نگرفته‌ام ولی درعین‌حال، شما را به‌سوی شرایط هم دعوت می‌کنم» حرف قابل قبولی نیست.[۳۶۷]

راه حلّ چهارم:

به‌نظر می‌رسد که برای تصحیح عبادیت طهارات سه‌گانه و حل اشکالی که در این زمینه مطرح بود باید بگوییم: مستشکل و همه کسانی که در مقام جواب از اشکال برآمدند یک مطلب را مسلّم گرفتند و آن این است که عبادیت نیاز به امر دارد، چه امر غیری

باشد و چه امر نفسی.

و امر نفسی هم استحبابی باشد یا وجوبی.[۳۶۸] ولی آیا منشأ این مسئله که «عبادت، نیاز به امر دارد» چیست؟ آنچه می‌تواند به‌عنوان منشأ این مسئله باشد این است که ما در بحث تعبّدی و توصّلی، در فرق بین عبادت و غیر عبادت گفتیم: امر عبادی، نیاز به قصد قربت دارد. امّا امر توصّلی نیاز به قصد قربت ندارد». آن‌وقت در ارتباط با معنای قصد قربت، احتمالاتی مطرح شد: یک احتمال این بود که قصد قربت یعنی عمل را به داعی امر متعلّق به آن انجام

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۸۶

دهیم. بنابراین احتمال، ما همه جا برای عبادیت عبادت، نیاز به امر داریم، زیرا عبادت قصد قربت می‌خواهد و قصد قربت هم به‌معنای اتیان عمل به داعی امر است و اتیان عمل به داعی امر نمی‌تواند بدون امر باشد. ما در این معنا مناقشه کرده می‌گوییم: این یکی از احتمالاتی بود که در ارتباط با معنای قصد قربت مطرح بود و احتمالات دیگری نیز در این زمینه وجود داشت که مرحوم آخوند آنها را در بحث تعبّدی و توصّلی مطرح کردند. یک احتمال این است که قصد قربت به‌معنای «إتیان الشیء بداعی کونه مقرّباً للعبد إلی مقام المولی» باشد. اگر ما این احتمال را پذیرفتیم- که ارتکاز بیشتری هم در ذهن دارد- دیگر عبادیت نیازی به امر نخواهد داشت. همین‌طور اگر عمل را «بداعی کونه حسناً»- که احتمال دیگر در معنای قصد قربت بود- انجام دهیم که ریاء و سایر شهوات نفسانیه و دواعی غیر اخروی را خارج می‌کند. در این صورت عبادت نیازی به امر ندارد. همچنین اگر عمل را «بداعی کونه ذا مصلحهٔ»- که احتمال دیگر در معنای قصد قربت بود- انجام دهیم، مثل اینکه نماز را به داعی معراجیت یا به داعی ناهی بودن از فحشاء و منکر انجام دهیم. در این صورت نیز عبادت نیازی به امر ندارد. بنابراین معانی اخیر، ممکن است عبادتی وجود داشته باشد که امر به آن تعلّق نگرفته باشد، که مثال آن را مطرح خواهیم کرد. سؤال: اگر شما در باب عبادت، مسأله تعلّق امر را لازم نمی‌دانید، پس عبادیت عبادت را از کجا به دست می‌آورید؟ از کجا به دست می‌آورید که طهارات سه‌گانه عبادت است امّا تطهیر ثوب و بدن برای صلاهٔ عبادت نیست؟ جواب: عبادیت بعضی از چیزها روشن است و نیازی به‌دلیل ندارد. عبادت به‌معنای پرستش و خضوع و خشوع در پیشگاه معبود است.[۳۶۹] مثلًا سجده عبادت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۸۷

است. ولی سجده در برابر خداوند، عبادت و پرستیدن معبود به حق و سجده در مقابل بت، عبادت و پرستیدن معبود باطل است. عبادیت سجده، دلیل نمی‌خواهد. امّا عبادیت بسیاری از عبادات، برای ما معلوم نیست و باید از راه شرع استفاده کنیم. ولی معنای اینکه عبادتی باید از طریق شرع به ما برسد این نیست که حتماً باید شارع نسبت به آن امری صادر کند بلکه اگر اجماع فقهاء یا ضرورت فقه یا بداهت نزد متشرعه- که اتصال به زمان ائمه علیهم السلام و رسول خدا صلی الله علیه و آله پیدا کرده- چیزی را عبادت بداند برای اثبات عبادیت آن کافی است و عبادیت طهارات سه‌گانه از این قبیل است.

اگر ما بودیم و فکر ناقص خودمان، نمی‌توانستیم پی ببریم که طهارات سه‌گانه- با این کیفیتی که دارند- مقرّب به‌سوی خداوند باشند و صلاحیت عبادت داشته باشند. و به‌عبارت دیگر: ما از نظر فکر خودمان فرقی بین وضو و تطهیر ثوب نمی‌بینیم امّا وقتی وارد فقه می‌شویم می‌بینیم ضرورت فقه می‌گوید: «طهارات سه‌گانه عبادت است ولی تطهیر ثوب و بدن عبادت نیست» به متشرعه مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم موقع وضو حواس خود را جمع می‌کند، دعا می‌خواند و خودش را متوجه خداوند می‌بیند امّا موقع تطهیر ثوب و بدن- با وجود اینکه برای نماز است- هیچ توجهی به عبادیت و مقرّبیت تطهیر ثوب و بدن و عدم آن ندارد. در نتیجه اگر ما خودمان را ملزم نبینیم که قصد قربت را به‌معنای قصد امتثال امر- که معنای بعیدی هم می‌باشد- بدانیم، بلکه قصد قربت را به‌معنای ظاهر خودش- یعنی «قصد کونه مقرّباً»- بدانیم،[۳۷۰] عبادیت نیازی به امر نخواهد داشت بلکه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۸۸

ما بایـد ببینیم چه چیزی مقرّبیت دارد؟ و همان‌طور که گفتیم: مقرّبیت بعضـی از چیزها برای ما معلوم است و دلیلی نمی‌خواهد و در مورد بقیه عبـادات- که مقرّبیت آنهـا برای ما معلوم نیست- اجماع و ضـرورت فقه و ضـرورت شـرع می‌آیـد و عبادیت و مقرّبیت را درست می‌کنـد. این نکته‌ای است که بایـد در آن دقّت کرد. مـا این‌همه (أقیموا الصّـلاة) در قرآن مشاهـده می‌کنیم (أقیموا الصّـلاة) می‌گوید: «نماز را اقامه کنید» و دیگر نمی‌گوید: «باید نماز را با قصد قربت اتیان کنید». ما این را از خارج فهمیدیم. از ضرورت نزد شـارع و فقه و متشـرعه، عبـادیت صـلاة را اسـتفاده کردیم. در باب طهارات سه‌گانه هم همین‌طور است. چه نیازی دارد که ما امر را مطرح کنیم تا دچار اشکال شویم؟ امر به تنهایی برای اثبات عبادیت کافی نیست. مگر واجبات توصّلی امر ندارند؟ مسأله اعتبار قصد قربت بایـد از طرق دیگر روشن شـود و مـا وقـتی به متشـرعه- چه مجتهـد باشـند چه مقلّـد- مراجعه می‌کنیم می‌بینیم وضو را بـا دید عبادت نگاه می‌کنند ولی تطهیر ثوب و بدن را عبادت نمی‌دانند و همین مقدار برای اثبات عبادیت طهارات سه‌گانه کافی است. البته بایـد توجه داشت که وقتی ما می‌گوییم: «شـیء مقرّب را باید با قصد قربت انجام داد» معنایش این است که اگر به قصد ریاء و امثال آن باشد کفایت نمی‌کند.

به‌عبارت دیگر: اگرچه مقرّبیت شـیء به این معناست که انسان را به خـدا نزدیک می‌کنـد ولی مجرّد این معنا کافی نیست بلکه باید اتیان آن شـیء در خارج هم به داعی مقرّبیت آن باشـد و اگر به داعی ریاء و امثال آن باشد نه تنها مقرّب نخواهد بود. بلکه به‌عنوان مبعِّد محسوب خواهـد شـد. مـا در عبـادیت، بیش از ایـن دو معنـا- صـلاحیت شـیء بر تقرّب و انجـام آن به داعی تقرّب- را لازم نمی‌دانیم.

عدم ورود اشکال بر راه چهارم

بنا بر راه چهارم (مبنای ما) نه مشـکل دور پیش می‌آید و نه تالی فاسدهای دیگر و نه نیاز به تبعّض امر داریم و نه مسأله تفکیک بین داعویت و متعلّق به‌میان خواهد آمد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۸۹

همچنین مشـکلات دیگری نیز که در این زمینه مطرح بود، با این معنا حل خواهـد شد. اشـکال اوّل این بود که اگر عبادیت طهارات سه‌گانه به‌واسـطه امر نفسـی اسـتحبابی باشد، چنین امری در مورد تیمم وجود ندارد. پاسخ این است که در باب تیمّم هم چنین امری داریم ولی دایره آن محدود است. در باب وضو دایره اسـتحباب نفسی وسیع است. وضو به‌طور کلّی استحباب نفسی دارد، چه انسان محدث باشد یا محدث نباشد. غسل هم اسـتحباب نفسی دارد، اگرچه دایره‌اش به اندازه وضو وسیع نیست، بلکه دارای موارد خاصی است.[۳۷۱] امّـا اسـتحباب تیمّم، موارد نادری دارد که آن‌هم به‌عنوان بـدل از وضو- با تمکن از آب- اسـتحباب دارد. مثلًا مسـتحب است انسان برای خوابیدن وضو بگیرد و اگر نخواست وضو بگیرد می‌تواند به‌جای وضو تیمم کند اگرچه تمکّن از آب هم دارد. امّا در غیر این‌گونه موارد اگر کسـی بخواهـد تیمم کند، چنین تیممی اسـتحباب نفسـی ندارد. از اینجا روشن می‌شود که لازمه عبادیت یک شـیء این نیست که به‌طور مطلق و در جمیع حالات عبادیت داشـته باشد بلکه ممکن است چیزی در حالتی عبادیت داشته باشد و در حـالت دیگر فاقـد عنوان عبادیت باشـد. وقتی ما عبادیت را از شارع می‌گیریم، شارع ممکن است به ما بگویـد: «تیمم در جایی که مقـدّمیت برای نمـاز دارد- و یـا در موارد نـادر دیگری مثل تیمم بـدل از وضو برای خواب- جنبه عبادیت و مقرّبیت دارد، امّا در غیر این موارد جنبه عبـادیت نـدارد،[۳۷۲] ولی عبـادیت وضو دارای توسـعه است». چنین چیزی تفکیـک در معنـای عبـادت نیست و اشکال و استحاله‌ای در مورد آن وجود

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۹۰

ندارد، زیرا ما عبادیت را از شارع می‌گیریم و شارع تیمم را در ظرف خاص و شرایط خاصی به‌عنوان عبادت و مقرّب دانسته است امّا در عبادیت وضو توسعه قائل شده و آن را به‌طور مطلق، عبادت دانسته است خواه قبل از وقت باشد یا بعد از وقت و خواه در حالت حدث و یا به‌عنوان وضوی تجدیدی باشد. بنابراین وقتی ما ملاک عبادت را تعلّق امر ندانستیم و گفتیم: «در طهارات سه گانه ملاک عبادت وجود دارد و از جهت عبادیت، بین موردی که امر نفسی استحبابی دارد با موردی که امر نفسی استحبابی ندارد فرقی نیست، اگرچه در توسعه و تضییق ظرف عبادیت، بین آنها فرق است» دیگر مشکلی پیش نمی‌آید. مؤیّد حرفی که در باب تیمم ذکر کردیم مسأله صلاهٔ حائض است. صلاهٔ با این عظمتی که دارد و در رأس عبادات قرار گرفته است به‌گونه‌ای که در مورد آن گفته شده است: «إن قُبلت قُبل ما سواها و إن ردّت ردّ ما سواها»[۳۷۳] خود شارع جنبه عبادیت مقرّبیت آن را نسبت به حائض نفی کرده است. این‌گونه نیست که صلاهٔ حائض دارای عبادیت و مقرّبیت بوده ولی عمل حرامی باشد، بلکه اصلًا جنبه عبادیت و مقرّبیت ندارد. با وجود این‌همه ادلّه‌ای که در ارتباط با اهمیت صلاهٔ وجود دارد، ما نمی‌دانیم چرا شارع به حائض فرموده است: «دعی الصلاهٔ أیّام أقرائک»؟[۳۷۴] بنابراین ممکن است عبادیت یک شیء، به‌صورت مطلق نبوده و در موارد خاصی باشد. در باب وضو و غسل هم می‌توان مثال را پیاده کرد. در مواردی که قاعده «لا حرج» مطرح است بحث شده است که آیا جریان این قاعده به نحو رخصت است یا عزیمت؟ بعضی قائل به رخصت هستند و می‌گویند: «اگر وضو حرجی شد، جایز است انسان آن را ترک کرده و تیمم کند» ولی بعضی دیگر قائل به عزیمت هستند- که تحقیق هم همین است- و می‌گویند: «اگر کسی وضوی حرجی بگیرد، وضویش باطل است». پس بنا بر مبنای عزیمت، وضوی حرجی جنبه عبادیت ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۹۱

در نتیجه، اموری که عبادیتشان از شارع گرفته می‌شود، عبادیت آنها محدود به همان مقداری است که شارع بیان کرده است. در باب تیمم، موارد عبادیت محدود است و در باب غسل بیشتر و در باب وضو از هر دو بیشتر است. اشکال دوّم این بود که اگر وضو دارای امر استحبابی نفسی باشد، چنانچه به‌عنوان مقدّمه برای نماز واقع شود و ما هم در باب مقدّمه قائل به وجوب شرعی مقدّمه شویم،[۳۷۵] لازم می‌آید که وضو هم استحباب نفسی داشته باشد و هم وجوب غیری. چگونه می‌شود چیزی دارای دو حکم باشد که هم از نظر استحباب و وجوب با یکدیگر اختلاف دارند و هم از نظر نفسی بودن و غیری بودن. در پاسخ می‌گوییم: اوّلًا: این اشکال مبتنی بر این است که ما قائل به وجوب شرعی غیری مقدّمه بشویم امّا کسی که قائل به وجوب شرعی مقدّمه نباشد و فقط همان لابدّیت عقلیه را مطرح کند، این اشکال بر او وارد نخواهد بود. ثانیاً: برای جمع بین این دو حکم می‌گوییم: ذات وضو- یعنی غسلتان و مسحتان- مأمور به به امر نفسی استحبابی است امّا آنچه مقدّمیت برای صلاهٔ دارد و مأمور به به امر غیری و وجوبی است عبارت از «غسلتان و مسحتان با وصف عبادت بودن آنها» است. به‌عبارت دیگر: ذات وضو، متعلّق امر نفسی استحبابی است و کاری به صلاهٔ ندارد. امّا این عمل با وصف این که مستحب نفسی است، به عنوان مقدّمه برای صلاهٔ است.[۳۷۶] بنابراین متعلّق این دو امر با یکدیگر فرق دارند و در این صورت استحاله‌ای پیش

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۹۲

نمی‌آید. استحاله در صورتی است که متعلّق این دو امر یکی باشد. نظیری برای اجتماع حکمین: نظیر آنچه در باب اجتماع حکمین در وضو ملاحظه شد، در نماز ظهر نسبت به نماز عصر وجود دارد. نماز ظهر از طرفی متعلّق وجوب نفسی است و از طرفی- با توجه به اینکه به‌عنوان شرط برای نماز عصر است- مقدّمه نماز عصر شده و- بنا بر قول به وجوب مقدّمه- وجوب غیری هم پیدا می‌کند. در اینجا نیز می‌گوییم: متعلّق وجوب نفسی، نفس نماز ظهر است امّا متعلّق وجوب غیری و مقدّمی، نفس صلاهٔ ظهر نیست بلکه «صلاهٔ ظهری که واجب و مأمور به به امر نفسی است» به‌عنوان متعلّق وجوب غیری مطرح است. به‌عبارت دیگر:

دایره متعلّق وجوب غیری با دایره متعلّق وجوب نفسی فرق می‌کند. اشکال سوّم این بود که: ما اگرچه گفتیم: «قصد قربت به‌معنای

قصـد امتثال امر نیست» ولی این بـدان معنا نیست که ما بخواهیم قصـد امتثال امر را بی‌اثر بـدانیم به گونه‌ای که اگر کسـی نماز را به قصد امتثال (أقیموا الصّلاة) به‌جا آورد، نمازش باطل باشد. بلکه ما می‌خواهیم بگوییم: «قصد قربت منحصر به قصد امتثال امر نیست به گونه‌ای که در موارد عـدم وجود امر، راهی برای اثبـات عبادیت نداشـته باشـیم». براساس این مبنا اشـکالی مطرح می‌شود که اگر عبادیت باب طهارات سه‌گانه در ارتباط با اسـتحباب نفسـی آنها باشد، باید مکلّف آنها را به داعی اسـتحباب نفسـی انجام دهد و در غیر این صورت طهـارت او باطل است. درحالی‌که بـدون تردیـد اگر کسـی طهارات سه‌گانه را به داعی امر غیری متعلّق به آنها- در صورتی که امر غیری داشته باشـند- انجـام دهـد، طهـارت او صـحیح است. اتفاقاً طهارات سه‌گانه معمولًا در مقام عمل به داعی امر غیری متعلّق به آنهـا اتیان می‌شونـد. مثلًا وقتی از مکلّف سؤال می‌شود: «برای چه وضو می‌گیری»؟ می‌گویـد: «برای نماز» یعنی چون نماز به‌عنوان ذی المقـدّمه است، محرّک من به اتیان وضو، همان امر غیری است که از ناحیه امر نفسـی به‌وجود آمده است. نتیجه‌ای که از این اشکال گرفته می‌شود این است که:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۹۳

۱- معلوم می‌شود که عبادیت، به خاطر امر استحبابی نفسی نیست. مخصوصاً با توجه به اینکه چنین امری در مورد تیمّم وجود ندارد. در مقام عمل بین وضو و تیمّم فرقی نیست. وضو اگرچه دارای امر نفسـی اسـتحبابی است ولی متوضّی وضو را برای نماز می‌گیرد و متیمم هم تیمم را برای نماز انجام می‌دهـد و هیچ‌کـدام از این دو توجهی به امر نفسـی اسـتحبابی ندارنـد. ۲- مـا گفتیم: در عبادیت عبـادت، دو خصوصـیت معتبر است: الـف: شـیء دارای صـلاحیت عبـادیت باشـد که این صـلاحیت در اکـثر مـوارد از طریق شـرع به‌دست‌می‌آید. ب: شـیء صالح برای عبادیت، با قصد قربت یا داعویت امر- در جایی که امر وجود دارد[۳۷۷]- اتیان شود. در اینجا مستشکل بر ما اشکال کرده می‌گوید: «طبق مبنای شما، صلاحیت عبادیت طهارات سه‌گانه از طریق اجماع و ضرورت و نظر متشرعه به‌دست‌می‌آیـد، در این صورت اگر مکلّف در مقام عمل بخواهـد طهارات سه‌گانه را به داعی امر غیری انجام دهـد آیا این طهارات او صحیح است یا باطل؟ همان‌طور که ما (مستشکل) گفتیم:

تردیـدی در صـحت این طهـارت نیست و اتفاقاً در مقام عمل هم مکلّفین طهارات سه‌گانه را به داعی امر غیری آن انجام می‌دهنـد». مستشـکل ادامه می‌دهـد: «اگر شـما صـحت را بپذیرید، رکن دوّم عبادیت را چگونه درست می‌کنید؟ امر غیری که صـلاحیت ندارد داعویت عبادیت داشته و مصحّح عبادیت باشد».[۳۷۸]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۹۴

در پاسـخ می‌گوییم: وضو گرفتن به داعی نماز خواندن دو صورت دارد: صورت اوّل: غسـلتان و مسـحتان را با قصد قربت برای نماز انجام دهد. صورت دوّم: غسـلتان و مسحتان را برای نماز انجام دهد. اگر متوضّی، صورت اوّل را اراده کرده باشد، وضویش صحیح است و جواب مستشـکل هم روشن می‌شود، زیرا در این صورت، عبـادیت بـا قصـد قربت درست شـده است نه با امر غیری. و ما هم گفتیم: «لازم نیست در قصـد قربت، کسـی قصـد امتثال امر داشـته باشـد تا شـما بگوییـد: «چه‌بسا در حین وضو توجهی به امر نفسـی استحبابی ندارد.

امّا کسی نیست که در حال وضو توجه به عبادیت وضو نداشته باشد». لذا اگر کسی گفت: «من غسلتان و مسحتان- که عبادیت آنها از طریق شـرع روشن شـده- را توأم با قصـد قربت انجام داده و این مجموعه را مقدّمه برای صـلاهٔ قرار می‌دهم»، امر غیری نقشـی در عبادیت پیدا نکرده و التفات به امر نفسـی استحبابی هم لازم نبوده است پس وضوی او صحیح است. امّا اگر متوضّی صورت دوّم را اراده کرده باشـد، وضویش باطـل است، زیرا اگرچه در «غسـلتان و مسـحتان» صـلاحیت عبادیت وجود دارد امّا رکن دوّم آن وجود نـدارد. رکن دوّم آن این است که تحقّق عبـادت در خارج بایـد توأم با قصـد قربت یا توأم با قصـد امتثال امر باشـد. وقتی امر نفسـی مـورد التفـات نیسـت و قصـد قربـت هم همراه آن نیست چگـونه می‌توانـد به‌عنـوان یـک عبـادت مطرح باشـد. شـما (مستشـکل) که

می گوییـد: «اگر کسـی وضو را به داعی امر غیری آن انجام دهـد، وضویش بدون اشـکال صـحیح است»، چنانچه این صورت را هم اراده کرده باشـید، ما حرف شـما را تکـذیب می کنیم. چه کسـی چنین فتوایی داده که اگر کسـی وضو را بـدون قصـد قربت و برای اتیان نماز انجام دهد وضویش صـحیح است؟ ممکن است کسـی بگوید: آنچه مقدّمیت برای صـلاهٔ دارد، مجرّد غسـلتان و مسـحتان نیست، بلکه «غسـلتان و مسـحتان با وصف عبادیت» مقـدّمه برای صـلاهٔ است و روشن است که اگر کسـی بدون قصد قربت هزار بار هم غسلتان و مسحتان را انجام

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۹۵

دهـد برای نماز فایـده‌ای ندارد. لذا این شـخص اگرچه توجهی به قصد قربت ندارد ولی با توجه به اینکه نماز را به‌عنوان غایت برای وضوی خود قرار داده و نماز بر وضوی عبادی متوقّف است، پس بایـد وضوی او صـحیح باشـد. و اگر حکم به صـحت شد، اشکال برمی گردد که چگونه وضویی را که بـدون قصـد قربت است محکوم به صـحت می‌دانیـد؟ شایـد عبـارت مرحوم آخونـد نیز ناظر به همین معنا باشـد، ایشان می‌فرمایـد: «و الاکتفاء بقصـد أمرها الغیری فإنّما هو لأجل أنّه یـدعو إلی ما هو کـذلک فی نفسه حیث انّه لا یـدعو إلّـا إلی ما هو المقدّمـهٔ» یعنی کفایت امر غیری به این جهت است که امر غیری دعوت می کنـد به متعلّق خودش و چون متعلّق خودش ذاتـاً عبـادت است، به قصـد امر غیری اکتفـا می‌شود. گویـا در اینجـا واسـطه‌ای در کار است و به خود امر غیری- بما هو امر غیری- اکتفا نمی‌شود. شاهدش این است که در سایر مقدّمات غیر عبادی قصد امر غیری نمی‌تواند عبادیت درست کند. تطهیر ثوب و بـدن به قصـد امر غیری، آن را عبادت نمی کند. امّا امر غیری متعلّق به وضو، عبادیت آن را درست می کند، زیرا امر غیری متعلّق به تطهیر ثوب، به عبـادت تعلّق نگرفته است امّـا امر غیری متعلّق به وضو، به یـک عبادتی تعلّق گرفته است که عبادیت آن با قطع‌نظر از امر غیری احراز شـده است. مرحوم آخوند می‌فرماید: اکتفا به قصد امر غیری برای این جهت است که امر غیری می گوید: «مقدّمه را انجام بده» و مقدّمه عبارت از «غسـلتان و مسحتان با قصد قربت» است. به‌عبارت دیگر: درست است که وضو متعلّق امر غیری است و فرض می کنیم امر غیری در تمام موارد، به‌سوی متعلّق خودش دعوت می کنـد ولی متعلّق‌ها فرق می کند. متعلّق در باب تطهیر ثوب و بدن، امری غیر عبادی است امّا در باب وضو امری عبادی است.[۳۷۹]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۹۶

در پاسـخ می گوییم: در اینجـا نکته‌ای مطرح است که در موارد مشابه آن نیز وجود دارد و آن این است که روایات و فتوای فقهاء بر این است که عبـادت ریـائی باطل است. حال وقتی کسـی به نماز می‌ایستد و نماز ریائی می‌خوانـد شـما که می گوییـد: «این نماز او باطـل است» آیـا عبـادیت این نمـاز او را چگونه درست می کنیـد؟ آیـا این شـخص نمـاز را ریـاءً می‌خوانـد یـا صورت نمـاز را ریاءً می‌خوانـد ولی در بـاطن نماز نمی‌خوانـد؟ اگر فقط صورت نماز است، دیگر علت بطلان آن، مسأله ریاء نخواهـد بود بلکه علت آن این است که چنین شخصـی نماز را نخوانده است. صورت نماز که نماز نیست. ولی شـما در باب ریاء این مطلب را نمی گویید بلکه می گویید: «صـلّی ریاءً». در این کلمه «صلّی» مسامحه و تجوّزی به کار نرفته است بلکه او صلاهٔ را حقیقتاً انجام داده ولی چون ریائی بـوده حکم به بطلاـن آن می‌شـود. مـا نحن فیه هم همین‌طور است. اگر کسـی گفت: «من غسـلتان و مسـحتان را برای صـلاهٔ انجـام می‌دهم» اگرچه صـلاهٔ متوقّف بر «غسلتان و مسحتان توأم با قصد قربت» است امّا این معنایش این نیست که غسلتان و مسحتان همراه با قصد قربت است. همان‌طور که توقّف داشـتن صـلاهٔ بر قصد قربت، معنایش این نیست که کسی که نماز به‌جا می‌آورد حتماً قصد قربت هم دارد بلکه چه‌بسـا ممکن است نمـاز را ریـائی انجام دهـد. به‌عبارت دیگر: اگر مکلّف وضوی با قصـد قربت را به داعی امر غیری انجام داد، مانعی ندارد، زیرا عبادیت را امر غیری درست نکرده بلکه عبادیت در رتبه متقدّم بر امر غیری درست شده است. امّا اگر وضو را بدون قصد قربت و به داعی امر غیری انجام دهد، چنین چیزی نمی‌تواند عبادیت را برای وضو درست کند و ما دلیلی بر اکتفاء به امر غیری در این صورت نداریم. ما از اینجا نتیجه می گیریم که صـرف اینکه وضو عبادت و مقدّمه برای صلاهٔ است، همین

فرق بین وضو و تطهیر ثوب را درست می‌کنـد امّا در مقام عمل باید قصد قربت همراه این وضو باشد و مجرّد اینکه بگوید: «وضو را برای صلاهٔ انجام می‌دهم» آن را عبادت نمی‌کند.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۹۷

ثمره فقهی بحث در ارتباط با طهارات سه‌گانه

بنـابراین راهی کـه مـا طی کردیم فرق وضـوی قبـل از وقت و وضـوی بعـد از وقت، در تعلّـق و عـدم تعلّـق امر غیری است- البته در صورتی که امر غیری را بپـذیریم-. وضوی قبل از وقت، متعلّق امر غیری واقع نشده است زیرا قبل از وقت، امر نفسـی به ذی المقدّمه تعلّـق نگرفته است. امّـا وضوی بعـد از وقت- بنـا بر قول به وجوب مقـدّمه- متعلّق امر غیری واقع شـده است. و تعلّق و عـدم تعلّق امر غیری ارتباطی به عبادیت وضو ندارد. بله اگر قبل از وقت، اسـتحباب نفسـی و امر استحبابی نفسی را اراده کند، عبادیت وضو قبل از وقت هم ثابت است. ولی در دو صورت فرقی بین قبل از وقت و بعـد از وقت نیست و عبادیت وضو در هر دو حال ثابت است، یکی اینکه امر اسـتحبابی نفسـی وضو را اراده کنـد و دیگر اینکه وضو را به قصد قربت انجام دهد و کاری به امر نفسـی نداشـته باشد. در نتیجه آنچه ملاک در عبادیت و صحت عبادت وضوست، بین قبل از وقت و بعد از وقت فرقی نمی‌کند. آنچه بین قبل از وقت و بعد از وقت فرق می‌کنـد، مسأله وجوب غیری است. و وجوب غیری هم ملاک عبادیت و صـحت وضو نیست. لـذا براساس بیان ما فرقی بین قبل از وقت و بعد از وقت وجود ندارد بلکه چه‌بسا بعد از وقت مشکل‌تر از قبل از وقت است، زیرا در وضوی قبل از وقت، چون پـای امر غیری مطرح نیست، راهی برای بطلاـن وضو در کار نیست،[۳۸۰] امّا نسـبت به بعد از وقت، اگر کسـی وضو را به داعی امر غیری انجام دهـد ولی قصد قربت نداشـته باشد، طبق این مبنا وضوی او باطل خواهد بود. پس این هم ثمره فقهی مترتّب بر این بحث است. البته همـان‌طور که گفتیم در باب تیمم احکام خاصـی وجود دارد، مثلًا کسـی که بعـد از آمـدن وقت احتمال دهـد عـذرش تا نزدیک آخر وقت زایل شود، برای او تیمم جایز نیست بلکه باید تا نزدیک

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۹۸

آخر وقت صبر کنـد، اگر عـذرش زایل نشد، نوبت به تیمم می‌رسد. بنابراین تیمم بعد از وقت هم احکام خاصـی دارد تا چه رسد به تیمم قبل از وقت.

تقسیم چهارم: واجب اصلی و تبعی [۳۸۱]

اشاره

یکی از تقسیماتی که برای واجب مطرح شده، تقسیم به اصلی و تبعی است. آیا تقسیم واجب به اصلی و تبعی مربوط به مقام اثبات است یا مربوط به مقام ثبوت؟ صاحب فصول رحمه الله معتقد است این تقسیم مربوط به مقام دلالت و اثبات و مفاد دلیل است. ولی مرحوم آخوند عقیده دارد این تقسیم مربوط به مقام ثبوت است و قبل از اینکه واجبْ مفاد دلیل واقع شود، این تقسیم مطرح است. کلاـم صـاحب فصول رحمه الله: ایشان براساس مبنای خود، واجب اصـلی و تبعی را این‌گونه تعریف می‌کنـد: واجب اصـلی: واجبی است که ما وجوب آن را از راه دلیل و خطاب مستقل اسـتفاده کرده باشیم. ایشان می‌فرماید: البته تصور نشود که مراد ما از خطاب، خصوص دلیل لفظی است بلکه مقصود ما از خطاب، عبارت از دلیل است خواه این دلیل مستقل، دلیل

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۴۹۹

لفظی باشد- مثل ظاهر کتاب و سنت- یا دلیلی لبّی باشد، مثل اجماع و غیر آن. واجب تبعی: واجبی است که ما وجوب آن را از راه دلیل مستقل استفاده نکرده باشیم. صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: وقتی این تقسیم را با تقسیم واجب به نفسی و غیری مقایسه می‌کنیم می‌بینیم هریک از دو قسم اصلی و تبعی ممکن است نفسی باشند یا غیری. مثلًا صلاهٔ هم واجب اصلی است و هم واجب نفسی و وضو هم واجب اصلی است و هم غیری و مقدّمی. واجب تبعی هم ممکن است نفسی باشد یا غیری. مثلًا اگر مولا بگوید: «إن لم یجئك زیدٌ فلا یجب إکرامه»، مفهوم این قضیه شرطیه- در صورتی که قائل به مفهوم شویم- این می‌شود: «إن جاءك زید یجب إکرامه». این وجوب اکرام، از طرفی وجوب نفسی است- زیرا مقدّمیتی در اینجا مطرح نیست- و از طرفی وجوب تبعی است، زیرا ما وجوب اکرام را از راه دلیل استفاده نکردیم. دلیل منطوقی دلالت بر عدم وجوب اکرام در صورت عدم مجیء می‌نماید ولی لازمه این مفاد- بنا بر ثبوت مفهوم- عبارت از وجوب اکرام هنگام تحقّق مجیء است. حال با توجه به اینکه صاحب فصول رحمه الله تقسیم را به‌لحاظ مقام دلالت می‌داند، از نظر مقام دلالت، مفهوم به‌عنوان لازم برای منطوق است. نتیجه این می‌شود که وجوب اکرام ضمن اینکه وجوب نفسی دارد، وجوب تبعی در مقام دلالت هم دارد. همچنین واجب تبعی ممکن است غیری باشد مثلًا اگر مولا- گفت: «کُن علی السطح» و ما در مسأله مقدّمه واجب قائل به ملازمه عقلیه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه شدیم، عبارت «کُن علی السطح» دلالت بر وجوب نصب نردبان می‌کند در نتیجه وجوب نصب نردبان هم وجوب غیری است- چون ملاك غیریت در آن وجود دارد- و هم وجوب تبعی است، زیرا وجوب نصب نردبان به‌طور مستقیم از دلیل «کُن علی السطح» استفاده نشده است بلکه از راه ملازمه عقلیه به دست آمده است.[۳۸۲]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۰۰

کلام مرحوم آخوند: ایشان معتقد است که این تقسیم ربطی به مقام دلالت و اثبات نداشته و در مرحله‌ای قبل از مقام دلالت مطرح است که ما از آن به مقام ثبوت تعبیر می‌کنیم. ایشان- براساس مبنای خود- واجب اصلی و تبعی را این‌گونه تعریف می‌کند: واجب اصلی: واجبی است که خود آن واجب- به همراه جهتی که مطلوبیت آن را اقتضاء می‌کند- مورد التفات مولای آمر قرار گرفته و در ذهن او آمده است، به‌همین‌جهت اراده مولا- به‌طور مستقیم و بدون هیچ واسطه‌ای به آن تعلّق گرفته است. البته این بدان معنا نیست که خود آن چیز مطلوبیت نفسیه دارد بلکه ممکن است مطلوبیت آن نفسیه و ممکن است غیریه باشد. واجب تبعی: واجبی است که یا اصلًا مورد التفات مولا- قرار نگرفته و یا اینکه اگر خود شیء مورد التفات قرار گرفته، ولی خصوصیتی که موجب مطلوبیت آن شیء شده، مورد التفات و توجه مولا قرار نگرفته است، مثل اینکه یک مولای عادی وقتی می‌خواهد عبد خود را مأمورْ به «بودن بر پشت‌بام» بکند فقط همین «بودن بر پشت‌بام» در ذهن او آمده و چیزی به‌عنوان «نصب نردبان» در ذهن او نیامده باشد و یا اگر هم به ذهن او آمده، حیثیت مطلوبیت و مقدّمیت آن برای «بودن بر پشت‌بام»- که مطلوب نفسی مولاست- در ذهن او نیامده باشد. بر این اساس مرحوم آخوند می‌فرماید: در واجب اصلی، هر دو قسم نفسیت و غیریت را می‌توان فرض کرد. در مسأله «کن علی السطح» اگر مولا- همان‌طور که «بودن بر پشت‌بام» و جهت مطلوبیت نفسیه آن را مورد التفات قرار داده، «نصب نردبان» و مطلوبیت غیریه آن را نیز مورد التفات داشته باشد، در این صورت «بودن بر پشت‌بام» و «نصب نردبان» در نفسیت و غیریت با یکدیگر مختلف خواهند بود، امّا هر دو به‌عنوان واجب اصلی مطرح خواهند بود، زیرا واجب اصلی عبارت از آن واجبی بود که هم واجب و هم جهت مطلوبیت آن مورد توجه مولا قرار گرفته باشد، خواه مطلوبیت آن مطلوبیت نفسیه باشد یا مطلوبیت غیریه امّا اگر مولا وقتی وجوب «بودن

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۰۱

بر پشت‌بام» را مطرح می‌کرد، اصلًا توجهی به «نصب نردبان» نداشت و یا اگر هم توجه داشت، به جنبه مقدّمیت و مطلوبیت غیریه

آن توجه نـداشت، «نصب نردبـان» به‌عنوان واجب غیری تبعی مطرح خواهـد بود. امّـا در واجب تبعی فقـط غیریت را می‌توانـد فرض کرد و ما چیزی به‌عنوان واجب تبعی نفسـی نـداریم، زیرا معنای نفسـی بودن یک واجب این است که خودش دارای مصـلحت تام و کاملی باشد که استیفاء آن لازم است و به هیچ‌چیزی هم ارتباط ندارد.

مثلًا وقتی می گوییم: «نماز یک واجب نفسـی است» معنایش این است که در نماز یک مصـلحت تامّه لازمـهٔ الاستیفاء وجود دارد که بایـد در خارج وجود پیـدا کند و این‌گونه نیست که وجوب آن به تبعیت از وجوب چیز دیگری باشد. به‌خلاف واجب تبعی که- بنا بر تعریف مرحوم آخوند- وجوب آن لازمه وجوب چیز دیگر است. در نتیجه جمع بین نفسیت و تبعیت در مقام اثبات ممکن اسـت امّا در مقام ثبوت ممکن نیست. دلیل مرحوم آخوند بر اینکه تقسـیم واجب به اصـلی و تبعی مربوط به مقام ثبوت است این است که ایشـان می‌فرمایـد: اگر بخواهیم تقسـیم را به‌حسب مقـام دلالـت و اثبات قرار دهیم لازمه‌اش این است که واجبی که هنوز مفاد دلیل واقع نشده، نه اصـلی باشد و نه تبعی، زیرا مقام دلالت فرع دلیل است و قبل از اینکه دلیلی در ارتباط با واجب مطرح باشد، اصالت و تبعیت نمی‌توانـد مطرح باشـد. امّـا اگر اصـالت و تبعیت را مربوط به مقـام ثبوت و قبـل از مرحله دلالـت و اثبـات دانستیم، در همـان مرحله، عنوان اصـلیت و تبعیت محفوظ است اگرچه هنوز دلیلی برآن واجب قائم نشده باشد. در اینجا گویا کسـی از مرحوم آخوند سؤال می کند: «چه اشـکال دارد که واجب وقتی در مقام دلالت نیامده، اصالت و تبعیت نداشته باشد»؟ ایشان در پاسخ می‌فرماید: «و هو کما تری» یعنی روشن است که قبل از آمدن دلالت و اثبات، مسأله اصالت و تبعیت برای واجب محفوظ است.[۳۸۳]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۰۲

کلام محقّق اصفهانی رحمه الله در تأیید کلام مرحوم آخوند:

اشاره

محقّق اصـفهانی رحمه الله در تأیید کلام مرحوم آخوند می‌فرماید: ما وقتی ذی المقدّمه را- هم از نظر وجوب و هم از نظر وجود- با مقـدّمه مقایسه می کنیم، می‌بینیم که ذی المقـدّمه در ارتباط با مقدّمه دارای دو علیت است. یکی علیت غائیه و دیگری علیت فاعلیه. مـا از یـک طرف ملاـحظه می کنیم که علت غـائی وجوب مقـدّمه، عبارت از ذی المقـدّمه است و اینکه ما وجوب مقـدّمه را وجوب غیری می‌دانیم براسـاس همین مبنـاست، یعنی ایجـاب «نصب نردبـان» برای تحقّق ذی المقـدّمه- یعنی «بودن بر پشت‌بام»- است. پس ذی المقـدّمه علت غایی برای وجوب مقـدّمه است و الّا در ذات مقـدّمه- با قطع‌نظر از این غایت- هیچ جهت و علتی اقتضای وجوب را نمی‌کنـد. از طرف دیگر وجود ذی المقـدّمه- و به تعبیر ایشان: اراده‌ای که متعلّق می‌شود به ذی المقـدّمه- موجب ترشـح اراده به مقدّمه می‌شود یعنی در مقام انجام عملی که دارای مقدّمه است، ابتدا اراده‌ای به ذی المقدّمه تعلّق می گیرد سـپس از این اراده متعلّق به ذی المقـدّمه، اراده‌ای به مقـدّمه ترشـح پیـدا می کنـد. پس وجود مقدّمه ناشـی از اراده متعلّق به خود مقدّمه است و اراده متعلّق به مقدّمه ناشی از اراده متعلّق به ذی المقدّمه است. پس همان‌طور که اراده متعلّق به ذی المقدّمه، مبدأ تحقّق (/ علت فاعلی) برای اراده متعلّق به مقدّمه است، علت فاعلی برای خود مقدّمه و وجود مقدّمه خواهد بود.

در نتیجه اراده متعلّق به ذی المقدّمه، علت فاعلی برای وجود مقدّمه است. مرحوم اصفهانی سپس می گوید: تقسیم واجب به نفسی و غیری، در ارتبـاط بـا علت غائیه مطرح است که وجوب ذی المقـدّمه برای خود ذی المقـدّمه است ولی وجوب مقـدّمه برای تحقّق و وجود ذی المقـدّمه است. امّا تقسـیم واجب به اصـلی و تبعی به‌لحاظ علت فاعلیه مطرح است که ذی المقـدّمه در جنبه فاعلی و تعلّق اراده اصالت دارد امّا مقـدّمه در جنبه فاعلی تبعیت دارد زیرا اراده متعلّق به مقـدّمه، معلول اراده متعلّق به ذی المقدّمه و مترشح از آن است. پس اصالت و تبعیت در ارتباط با ارادتین مطرح است و در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۰۳

این صورت نمی‌تواند ارتباطی به مقام اثبات و دلالت داشته باشد بلکه مربوط به همان مقام ثبوت و قبل از مرحله لفظ و دلالت دلیل است.[۳۸۴] در توضیح کلام ایشان این نکته را اضافه می‌کنیم که در نفسیت و غیریت، چون مسئله مربوط به وجوب مقدّمه است و وجوبْ عبارت از بعث و تحریک اعتباری است، آن تقسیم ارتباط به مقام اثبات پیدا می‌کند. این بیان مرحوم اصفهانی تقریباً همراه با نوعی استدلال هم هست به‌خلاف کلام مرحوم آخوند که اشاره به دلیل کوتاهی نمودند اگرچه با جمله «و هو کما تری» خواستند وضوح آن را نیز بیان کنند ولی به‌نظر ما چندان وضوحی نداشت. رحمه الله: همان‌طور که در بحث‌های گذشته مطرح کردیم مسأله ترشح اراده از ذی المقدّمه به مقدّمه که مرحوم آخوند مطرح می‌کردند و نیز علیت اراده متعلّق به ذی المقدّمه برای اراده متعلّق به مقدّمه- که مرحوم نائینی مطرح کردند- کلام تام و صحیحی به‌نظر نمی‌رسد، زیرا یکی از مبادی اراده، عبارت از تصوّر شیء مراد است. یعنی اگر انسان غافل از یک شیء باشد، معنا ندارد آن را اراده کند. در این صورت اگر بخواهد اراده متعلّق به ذی المقدّمه علت تامّه برای تحقّق اراده متعلّق به مقدّمه باشد، اراده متعلّق به مقدّمه، دیگر نیازی به آن مبادی نخواهد داشت و- حتّی در اراده‌های فاعلی- به مجرّد اینکه انسان «بودن بر پشت‌بام» را اراده کرد، این اراده، علیت پیدا کند بر اینکه اراده به «نصب نردبان» تعلّق بگیرد، حتی اگر «نصب نردبان» در ذهن شما نبوده و توجهی به مقدّمیت آن نداشته باشید. آیا می‌توان یک چنین چیزی را قبول کرد؟ اگر به مجرّد اراده ذی المقدّمه، اراده‌ای به مقدّمه تعلّق می‌گیرد پس چرا تا زمانی که به مقدمیت «نصب نردبان» توجه پیدا نکرده‌اید، «نصب نردبان» در خارج تحقّق پیدا نمی‌کند؟ واقعیت مسئله این است که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۰۴

کسی که اراده‌اش به ذی المقدّمه تعلّق گرفت، چنانچه توجه به مقدّمیت مقدّمه داشته باشد، همان مبادی که در مورد اراده ذی المقدّمه وجود داشت در مورد اراده مقدّمه هم مطرح خواهد بود، با این تفاوت که فایده «نصب نردبان» تمکن از «بودن بر پشت‌بام» است. بنابراین ما نمی‌توانیم مسأله ترشح و علیت- که مبنای مرحوم اصفهانی بود- را بپذیریم. در این صورت معنا ندارد که بگوییم: «تقسیم به اصلی و تبعی بر مبنای علیت فاعلیه است»، علیت فاعلیه‌ای وجود ندارد تا مصحّح این تقسیم باشد.: بر کلام ایشان دو اشکال وارد است: اشکال اوّل: مرحوم آخوند در تقسیم واجب به معلّق و منجّز فرمودند: «تقسیم واجب به معلّق و منجّز نمی‌تواند تقسیم مستقلی در مقابل تقسیم به مطلق و مشروط باشد، زیرا اگر چیزی بخواهد به تقسیم‌های مختلف تقسیم شود، باید هر تقسیمی دارای استقلال باشد یعنی هریک از اقسام این تقسیم، قابل جمع با اقسام تقسیم دیگر باشد. مثلًا تقسیم انسان به عالم و جاهل با تقسیم آن به ابیض و غیر ابیض دو تقسیم مستقلند چون هریک از اقسام در تقسیم اوّل، قابل جمع با اقسام در تقسیم دوّم می‌باشند. امّا اگر تقسیم دوّم، مربوط به یکی از اقسام تقسیم اوّل شد، اینجا را نمی‌توانیم دو تقسیم مستقل و در عرض هم به‌حساب آوریم. و تقسیم واجب به معلّق و منجّز، درحقیقت مربوط به واجب مطلق است، بنابراین نمی‌تواند تقسیم مستقلی در مقابل تقسیم واجب به مطلق و مشروط باشد».[۳۸۵] در ما نحن فیه همین اشکال بر خود مرحوم آخوند وارد است، زیرا ایشان فرمودند:

«اگر تقسیم به اصالت و تبعیت را به‌لحاظ مقام اثبات بدانیم، هریک از واجب نفسی و غیری، می‌توانند اصلی باشند و یا تبعی و در این صورت تقسیم درست است. امّا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۰۵

اگر تقسیم به اصالت و تبعیت را به‌لحاظ مقام ثبوت دانستیم، واجب غیری می‌تواند اصلی یا تبعی باشد ولی واجب نفسی حتماً باید اصلی باشد و نمی‌تواند تبعی باشد». بنابراین طبق بیان مرحوم آخوند که تقسیم را مربوط به مقام ثبوت می‌داند باید بگوییم: «مقسم، مطلقِ واجب نیست بلکه واجب غیری است که به اصلی و تبعی تقسیم شده است و در این صورت تقسیم واجب به اصلی و تبعی، تقسیم مستقلی نخواهد بود». اشکال دوّم: به مرحوم آخوند می‌گوییم: شما که می‌فرمایید: «واجب اصلی، واجبی است که اراده

مستقل به آن تعلّق گرفته است» آیا مقصود شما از «اراده مستقل» چیست؟ دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: منظور از «اراده مستقله» عبارت از «اراده اصلیه» باشد یعنی واجب اصلی واجبی است که اراده متعلّق به آن، غیری و تبعی نباشد بلکه اصلی باشد. احتمال دوّم: منظور از «اراده مستقله» عبارت از علم تفصیلی و توجّه تفصیلی باشد، یعنی شما بخواهید با این قید، حتی توجّه اجمالی را هم از دایره واجب اصلی خارج کنید و درحقیقت باتوجّه به اینکه بعد از «اراده مستقلّه» فرمودید: «للالتفات إلیه بما هو علیه» می‌خواهید بگویید: «در واجب اصلی دو خصوصیت معتبر است: یکی اصل توجّه و التفات و دیگر اینکه التفات آن التفات تفصیلی باشد». هریک از این دو احتمال را که شما درنظر گرفته باشید دارای اشکال خواهد بود. اگر احتمال اوّل مورد نظر شما باشد لازمه‌اش این است که ما نتوانیم واجبات غیریه را به‌عنوان واجب اصلی به‌حساب آوریم و این خلاف فرمایش خود شما (مرحوم آخوند) می‌باشد که فرمودید: «واجب غیری ممکن است اصلی باشد». در آیه وضو از طرفی خطاب مستقل بر وجوب وضو دلالت می‌کند پس واجب اصلی است امّا از طرفی چون وضو جنبه مقدّمیت برای صلاهٔ دارد اراده متعلّق به وضو تابع اراده

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۰۶

متعلّق به صلاهٔ است و وضو، واجب غیری می‌شود و اگر اراده‌ای از مولا به (أقیموا الصّلاهٔ) تعلّق نمی‌گرفت، اراده‌ای هم به وضو تعلّق نمی‌گرفت. و اگر احتمال دوّم مورد نظر شما باشد و «اراده مستقلّه» را به معنای «اراده تفصیلیه برای التفات تفصیلی» بدانید، دو مورد خارج می‌شوند: یکی آنجایی که اصلًا التفات و توجّهی در کار نباشد و دیگر آنجایی که التفات در کار باشد ولی به‌صورت اجمالی. در این صورت این اشکال به شما وارد می‌شود که شما فرمودید: «واجب تبعی نمی‌تواند با نفسیت اجتماع پیدا کند» ما می‌گوییم: «چرا چنین چیزی ممکن نباشد؟ قبول داریم که نفسیت با عدم التفات سازگار نیست امّا چه دلیلی داریم که نفسیت ملازم با التفات تفصیلی باشد؟ ممکن است چیزی واجب نفسی باشد ولی التفات مولا به آن به نحو التفات اجمالی باشد. همان‌طور که در منجّزیت علم، فرقی بین علم تفصیلی و علم اجمالی نیست، در مورد واجب نفسی هم فرقی بین التفات تفصیلی و التفات اجمالی وجود ندارد. در نتیجه همان‌طور که واجب اصلی هم می‌تواند نفسی باشد و هم غیری، واجب تبعی، هم می‌تواند نفسی باشد هم غیری. نتیجه بحث در مورد واجب اصلی و تبعی از آنچه گفته شد معلوم گردید کلام مرحوم آخوند و کلام محقّق اصفهانی رحمه الله نتوانست ثابت کند که اصلیت و تبعیت مربوط به مقام ثبوت است. در نتیجه مسأله به همان کلام صاحب فصول رحمه الله برمی‌گردد که تقسیم را به‌لحاظ مقام اثبات دانست.

خصوصاً که مرحوم آخوند نیز اشاره کردند که اگر تقسیم به‌لحاظ مقام اثبات باشد ضابطه کلّی تقسیم، جریان پیدا کرده و هریک از واجب اصلی و تبعی می‌توانند نفسی باشند و می‌توانند غیری باشند. و اشکالی هم متوجه این مبنا نمی‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۰۷

بحث در این است که اگر وجوب یک واجب برای ما معلوم باشد امّا دلیلی بر اصلی یا تبعی بودن آن قائم نشده و ما در اصالت و تبعیت آن تردید داشته باشیم و فرض کنیم اثری هم بر اصالت و تبعیت مترتّب است،[۳۸۶] آیا در اینجا یک اصل عملی داریم که یکی از این دو را مشخص کند؟

کلام مرحوم آخوند:

ایشان می‌فرماید: ما از راه استصحاب می‌توانیم تبعی بودن واجب را اثبات کنیم، زیرا واجب تبعی دارای یک مفهوم عدمی است و این معنای عدمی دارای حالت سابقه متیقّنه است و در صورت شک، می‌توانیم آن حالت سابقه را استصحاب کنیم. توضیح: واجب تبعی واجبی است که اراده مستقلی به آن تعلّق نگرفته است، در مقابل واجب اصلی که اراده مستقلی به آن تعلّق گرفته است. حال

اگر ما وجوب یک واجب را احراز کردیم ولی نمی‌دانیم که آیا اراده مستقلی به آن تعلّق گرفته یا نه؟ در این صورت عدم تعلّق اراده مستقل، دارای حالت سابقه است، همان‌طور که تمام مسائل حادثه دارای حالت سابقه عدمیه هستند. لذا همین عدم تعلّق اراده مستقل را استصحاب می‌کنیم و با این استصحاب، تبعی بودن واجب را اثبات می‌کنیم و این استصحاب، اصل مُثبت نخواهد بود. بله، اگر ما واجب تبعی را یک امر وجودی بگیریم که آن امر وجودی لازمه این امر عدمی متیقّن باشد، مثل اینکه بگوییم: «واجب تبعی واجبی است که اراده متعلّق به آن، تابع اراده غیر آن باشد»، در این صورت اگر بخواهیم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۰۸

این امر وجودی را با استصحاب عدم تعلّق اراده مستقل ثابت کنیم، استصحاب به‌عنوان اصل مُثبت و فاقد حجّیت خواهد بود.[۳۸۷]: محقّق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: ما با همین استصحاب، اصلی بودن واجب را ثابت می‌کنیم، زیرا خصوصیت عدمیت، مربوط به واجب اصلی است و در واجب تبعی یک خصوصیت وجودیه مطرح است، برای اینکه واجب تبعی واجبی است که اراده متعلّق به آن، مترشح از اراده دیگری و معلول آن و مترتّب برآن باشد و ترشح و معلولیت و ترتّب از امور وجودیه هستند. امّا واجب اصلی واجبی است که اراده متعلّق به آن مترشح از غیر و معلول اراده غیر و مترتّب بر اراده غیر نباشد. پس قوام واجب اصلی به عدم ترشح و عدم معلولیت و عدم ترتّب است که این‌ها از امور عدمی می‌باشند. در این صورت اگر وجوب چیزی برای ما معلوم باشد ولی ندانیم که آیا اراده‌اش مترشح از اراده غیر و معلول اراده غیر و مترتّب بر اراده غیر است یا نه؟ استصحاب عدم ترشح و عدم معلولیت و عدم ترتّب، اقتضای اصلی بودن واجب را می‌کند.[۳۸۸] رحمه الله: چنین استصحابی اصلًا جریان پیدا نمی‌کند و دلیل آن همان اختلافی است که ما با مرحوم آخوند در مسأله قرشیت مرئه داریم. مرحوم آخوند و جمع دیگری استصحاب عدم قرشیت مرئه را جاری می‌کنند و می‌گویند: «در اینجا ما یک قضیه سالبه محصّله داریم و سالبه محصّله، هم با انتفاء موضوع صادق است و هم با انتفاء محمول. قضیه «زید لیس بقائم»، هم می‌سازد با اینکه زیدی باشد ولی اتّصاف به قیام نداشته باشد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۰۹

و هم می‌سازد با اینکه زیدی نباشد تا اتّصاف به قیام داشته باشد. مرئه، زمانی که نبود و حتی نطفه‌اش هم منعقد نشده بود، قضیه سالبه محصّله با انتفاء موضوع صدق می‌کرد. اکنون که متولّد شده و ما شک در قرشیت و عدم قرشیت او داریم، همان قضیه سالبه محصّله متیقّنه را استصحاب می‌کنیم و عدم قرشیت مرئه را اثبات می‌کنیم». ما در بحث قرشیّت مرئه گفتیم: «به‌نظر ما این استصحاب جاری نیست، زیرا در استصحاب باید قضیه متیقّنه و قضیه مشکوکه وحدت داشته باشند و اگر مغایرت وجود داشته باشد، «لا تنقض الیقین بالشک» نمی‌تواند جریان پیدا کند. و اینجا قضیه سالبه متیقّنه با قضیه سالبه مشکوکه مغایرت دارند. قضیه سالبه متیقّنه، قضیه سالبه به انتفاء موضوع بوده ولی قضیه سالبه مشکوکه، قضیه سالبه با وجود موضوع و به انتفاء محمول است. صرف اینکه هر دوی این‌ها قضیه سالبه محصّله‌اند در وحدت قضیه متیقّنه و قضیه مشکوکه کفایت نمی‌کند». در ما نحن فیه هم همین‌طور است. مرحوم آخوند می‌فرماید: «واجب تبعی واجبی است که اراده مستقلی به آن تعلّق نگرفته و این حالت سابقه عدمیه دارد» ما می‌گوییم: «کدام حالت سابقه عدمیه؟ وقتی که واجب نبوده، اصلًا اراده‌ای در کار نبوده تا بخواهد مستقل باشد یا غیر مستقل. امّا الآن که شما شک دارید، با فرض تعلّق اراده، شک دارید. می‌دانید که اراده تعلّق گرفته است ولی در استقلال و عدم استقلال آن شک دارید. در اینجا نمی‌توانید حالت سابقه عدمیه به انتفاء موضوع را استصحاب کرده و تبعی بودن واجب را استصحاب کنید». همچنین به مرحوم محقّق اصفهانی می‌گوییم: «شما که می‌خواهید عدم ترشح را استصحاب کنید، حالت سابقه عدمیه چه زمانی است؟ آیا وقتی است که واجب نبوده؟

آن‌وقت که اراده‌ای نبوده تا بخواهد مسأله ترشح و عدم ترشح مطرح باشد. الآن که اراده آمده، شما با حفظ موضوع شک در ترشح و عدم ترشح اراده دارید، در اینجا نمی‌توانید حالت سابقه عدمیه به انتفاء موضوع را استصحاب کنید».

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۱۰

نتیجه بحث: وقتی نتوانستیم استصحاب را ثابت کنیم، یک اصل کلّی نداریم که بتواند در تمام موارد، اصالت یا تبعیت را اثبات کند بلکه به اختلاف موارد، اصول مختلفی جریان پیدا می‌کنند که گاهی نتیجه بحث آنها اثبات وجوب اصلی و گاهی اثبات وجوب تبعی است.

مطلب ششم: تبعیت وجوب مقدّمه از وجوب ذی المقدّمه در اطلاق و اشتراط

اشاره

بحث در این است که آیا وجوب مقدّمه، در اطلاق و اشتراط تابع وجوب ذی المقدّمه است یا نه؟[۳۸۹] در این مورد بین مشهور- از یک طرف- و صاحب معالم رحمه الله و صاحب فصول رحمه الله و شیخ انصاری رحمه الله- از طرف دیگر- اختلاف وجود دارد.

۱- نظریه مشهور

مشهور می‌گویند: اگر مقدّمه‌ای وجوب غیری پیدا کرد، این مقدّمه در تمام خصوصیات تابع ذی المقدّمه خواهد بود. اگر وجوب نفسی متعلّق به ذی المقدّمه، مطلق باشد، وجوب غیری متعلّق به مقدّمه هم مطلق خواهد بود. و اگر وجوب نفسی متعلّق به ذی المقدّمه، مشروط به چیزی باشد، وجوب غیری متعلّق به مقدّمه هم مشروط به همان چیز خواهد بود. مثلًا همان‌طور که وجوب نفسی متعلّق به صلاهٔ مغرب و عشاء مشروط به دخول وقت است، وجوب غیری متعلّق به وضو هم مشروط به دخول وقت است لذا ما گفتیم: تنها فرق میان وضوی قبل از وقت و وضوی بعد از وقت این است

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۱۱

که وضوی قبل از وقت، امر غیری ندارد ولی وضوی بعد از وقت امر غیری دارد. وقتی وجوب ذی المقدّمه مشروط است، معنا ندارد که وجوب غیری مقدّمه دارای اطلاق باشد. وجوب مقدّمه به تبعیت وجوب ذی المقدّمه است ۳۹۰] و لازمه تبعیت این است که تا وقتی وجوب نماز مغرب و عشاء نیامده، وضو و سایر مقدّمات هم وجوبی نداشته باشند.[۳۹۱]

۲- نظریه صاحب معالم رحمه الله

اشاره

یکی از مسائلی که در بحث ضد مطرح است این است که «عدم یکی از ضدّین، مقدّمه برای وجود ضدّ دیگر است». با توجه به این ارتباطی که میان بحث ضد و بحث مقدّمیت وجود دارد، به صاحب معالم رحمه الله نسبت داده شده که در بحث ضد فرموده است: دلیلی که بر وجوب مقدّمه دلالت می‌کند- برفرض که ما آن دلیل را بپذیریم- اقتضاء می‌کند که مقدّمه در صورتی واجب است که مکلّف، اراده ذی المقدّمه را داشته باشد، امّا اگر مکلّفی اراده انجام دادن ذی المقدّمه را ندارد، انجام مقدّمه، واجب نخواهد بود. مثلًا در بحث ازاله و صلاهٔ، کسی که صلاهٔ را انتخاب می‌کند و اراده انجام ازاله- که واجب اهم است- را ندارد در این صورت، مقدّمهٔ واجب نخواهد بود، هرچند ما اصل وجوب غیری مقدّمه را بپذیریم. نتیجه این کلام صاحب معالم رحمه الله این می‌شود که

وجوب غیری مقدّمه، همواره به‌صورت وجوب مشروط است و شرط آن‌هم مستقل است و ربطی به شرط ذی المقدّمه ندارد و آن عبارت از «اراده ذی المقدّمه» است. بنابراین وجوب غیری مقدّمی، همیشه مشروط به اراده ذی المقدّمه است و این مسئله حتی در جایی که ذی المقدّمه، واجب مطلق باشد هم مطرح است، یعنی اگر مکلّف، اراده «بودن بر[۳۹۲]

اصول فقه شیعه ؛ ج‌۴ ؛ ص۵۱۲

اصول فقه شیعه، ج‌۴، ص: ۵۱۲

پشت‌بام» را داشته باشد، «نصب نردبان» بر او واجب می‌شود امّا اگر اراده «بودن بر پشت‌بام» را ندارد، «نصب نردبان» برای او- حتی به وجوب غیری- وجوب پیدا نمی‌کند.[۳۹۳]: اوّلًا: اگرچه این مطلب به صاحب معالم رحمه الله نسبت داده شده است ولی عبارتی که مرحوم آخوند از ایشان نقل کرده است موافق با مطلب فوق نیست بیان مطلب: آنچه به صاحب معالم رحمه الله نسبت داده شده، مسأله اشتراط است و اشتراط به‌معنای تعلیق است. قضیه شرطیه قضیه‌ای است که جزاء آن معلّق بر شرط است و بین شرط و جزاء، ارتباط علت و معلول در کار است. اگر شرط حاصل شود جزاء هم حاصل می‌شود.

لذا کسانی که در باب قضیه شرطیه قائل به مفهوم شده‌اند باید علاوه بر اثبات علیت شرط برای جزاء، علیت منحصره آن را هم ثابت کنند. روشن است که اگر صاحب معالم رحمه الله بخواهد مسأله اشتراط را مطرح کند باید یک چنین قضیه شرطیه‌ای در کار باشد که «اگر اراده کردی ذی المقدّمه را، مقدّمه برای تو واجب می‌شود» یعنی اراده ذی المقدّمه، علیت دارد برای وجوب مقدّمه. درحالی‌که عبارت صاحب معالم رحمه الله بر چنین معنایی دلالت نمی‌کند. در عبارت ایشان کلمه اشتراط و تعلیق و شرطیت و ... مطرح نیست بلکه ایشان می‌گوید: «دلیل وجوب مقدّمه دلالت بر وجوب مقدّمه می‌کند درحالی‌که مکلّف اراده تحقّق ذی المقدّمه را دارد». بدیهی است که بین کلمه «حال» و کلمه «اشتراط»، همان فرقی است که بین قضیه حینیه ۳۹۴] و قضیه شرطیه وجود دارد. در قضیه شرطیه، تعلیق وجود دارد، علیت و معلولیت در کار است. امّا قضیه حینیه این‌گونه نیست و کسی نیامده برای آن مفهوم قائل شود. قضیه حینیه با کلمه «حین» و «حال» و امثال آن و قضیه شرطیه

اصول فقه شیعه، ج‌۴، ص: ۵۱۳

با کلمه «إذا» و «إن» و امثال آن مطرح می‌شود. البته مقصود از این حرف این نیست که ما بخواهیم حرف صاحب معالم رحمه الله را بپذیریم بلکه مقصود این است که کلام صاحب معالم رحمه الله دلالت بر مطلبی که- با آن شدّت- به ایشان نسبت داده شده نمی‌کند. بلکه بر مرتبه ضعیفی از آن دلالت می‌کند. ثانیاً: باید ببینیم آیا اصل این مطلب صاحب معالم رحمه الله درست است یا نه؟ برگشت کلام ایشان به وجود یک تقیید و تضییقی- خواه به نحو قضیه شرطیه باشد یا به نحو قضیه حینیه- در دایره وجوب مقدّمه است که آن تضییق در دایره وجوب ذی المقدّمه وجود ندارد. در اینجا مرحوم آخوند و شیخ انصاری رحمه الله بر صاحب معالم رحمه الله اشکال کرده‌اند که در ذیل به بررسی اشکال آنان می‌پردازیم:

اشکال مرحوم آخوند بر صاحب معالم رحمه الله:

اگر ما ملازمه و وجوب مقدّمه را بپذیریم به دنبالش یک مسأله روشن و ضروری مطرح می‌شود و آن این است که بین ذی المقدّمه و مقدّمه از نظر توسعه و ضیق- و به تعبیر مرحوم آخوند: «از نظر اطلاق و اشتراط»- نمی‌توان فرق گذاشت. ما نمی‌توانیم وجوب مقدّمه را مشروط به شرطی کنیم که وجوب ذی المقدّمه مشروط به آن شرط نبوده است. و به تعبیر ما: نمی‌توانیم در مقدّمه تضییقی را قائل شویم که آن تضییق در ذی المقدّمه وجود ندارد. بنابراین اگرچه اصل ملازمه و وجوب مقدّمه مورد بحث است ولی در

صورت پذیرفتن ملازمه، تفکیک بین مقدّمه و ذی المقدّمه درست نیست.

همان‌طور که ممکن است علیت چیزی برای چیز دیگر مورد بحث باشد ولی وقتی علیت را پذیرفتیم دیگر نمی‌توانیم در تقدّم رتبه علت بر رتبه معلول تردیدی داشته باشیم.[۳۹۵]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۱۴

: به‌نظر می‌رسد این پاسخ مرحوم آخوند کلام خوبی است زیرا این پاسخ مبتنی بر این است که مسأله وجوب غیری مقدّمه از طریق ملازمه عقلیه ثابت شده باشد. و در این صورت فرقی بین اراده ذی المقدّمه و عدم اراده آن وجود ندارد. ملاک مقدّمیت، ملاک توقّف و عدم امکان تحقّق ذی المقدّمه بدون مقدّمه است و در این فرقی نمی‌کند که مکلّف اراده ذی المقدّمه را داشته باشد یا نداشته باشد کلام صاحب معالم رحمه الله ناظر به قضیه حینیه است و همان‌طور که مرحوم آخوند فرمودند: «نه قضیه حینیه در کار است و نه قضیه شرطیه».

اشکال شیخ انصاری به صاحب معالم رحمه الله:

مقدّمه: در هر واجبی- به تناسب آن واجب- شرطی وجود دارد، به‌همین‌جهت در بحث مطلق و مشروط گفته شد که ما واجبی که به‌طور کلّی مطلق بوده و هیچ شرطی نداشته باشد نداریم. هر واجبی را نسبت به شرطش باید ملاحظه کرد. نسبت به آن شرطی که ملاحظه می‌شود، گاهی واجب مطلق است. درحالی‌که نسبت به شرط دیگر، واجب مشروط است. در باب صلاهٔ، نه به‌طور کلّی می‌توانیم بگوییم: «صلاهٔ، واجب مطلق است» و نه به‌طور کلّی می‌توانیم بگوییم: «صلاهٔ، واجب مشروط است» بلکه باید ببینیم صلاهٔ نسبت به کدام شرط ملاحظه شده است؟ اگر نسبت به وضو سنجیده شود، واجب مطلق و اگر نسبت به وقت سنجیده شود، واجب مشروط خواهد بود. وقت در باب نماز، مانند مجیء زید در جمله «إن جاءک زید فأکرمه» است. بنا بر مبنای مشهور، در این جمله «مجیء زید» شرط برای «وجوب اکرام» است، یعنی تا وقتی مجیء محقّق نشود، وجوب اکرام تحقّق ندارد. حال بحث در این است که آیا در یک واجب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۱۵

مشروط، اراده خود آن واجب می‌تواند به عنوان شرط آن واجب باشد، یعنی بگوید: «إن أردت الصلاهٔ یجب علیک الصلاهٔ»؟ شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: چنین چیزی محال است، برای اینکه مکلّف، به‌لحاظ عمل خارجی از دو حال بیرون نیست. یا صلاهٔ را اراده کرده و یا اراده نکرده است. اگر اراده نکرده باشد، شما می‌گویید: «صلاهٔ وجوب ندارد. امّا اگر صلاهٔ را اراده کرده باشد، معنای اراده این می‌شود که صلاهٔ در خارج تحقّق پیدا کند و علت تحقّق آن‌هم اراده خود صلاهٔ باشد. اگر اراده در تحقّق صلاهٔ نقش دارد، پس بر وجوب و بعث چه اثری مترتّب است؟ شما از وجوب، به بعث و تحریک اعتباری تعبیر می‌کنید، معنای بعث و تحریک اعتباری این است که امر مولا در تحقّق و حصول صلاهٔ نقش دارد، درحالی‌که اگر تحقّق صلاهٔ معلّق بر اراده صلاهٔ باشد، آنچه نقش در تحقّق صلاهٔ دارد اراده خود مکلّف است. مثلًا در صورتی که مولا- بگوید: «اگر اراده «بودن بر پشت‌بام» را نمودی، «بودن بر پشت‌بام» بر تو واجب می‌شود، وقتی عبد خودش اراده «بودن بر پشت‌بام» را بنماید، این «بودن بر پشت‌بام» که در خارج واقع می‌شود، در ارتباط با اراده عبد است نه در ارتباط با بعث و تحریک مولا. ممکن است کسی بگوید: در اینجا دو چیز در تحقّق «بودن بر پشت‌بام» نقش دارد: اراده عبد و بعث مولا. جواب این است که: این حرف در صورتی درست است که اراده عبد و بعث مولا در رتبه واحدی باشند، امّا اگر اراده عبد قبل از بعث مولا باشد و اراده در مرتبه متقدّمه نقش در تأثیر «بودن بر پشت‌بام» داشت، دیگر نوبت به بعث مولا- که در مرتبه متأخّر است- نمی‌رسد. ما نحن فیه هم همین‌طور است، زیرا شرط در واجب مشروط، همیشه

تقدّم بر حکم دارد. در مورد قضیه شرطیه تا این درجه گفته‌اند که شرط نه تنها علت برای جزاست بلکه علیت منحصره برای جزاء دارد. حال در ما نحن فیه وقتی می‌گوید: «اگر اراده بودن بر پشت‌بام نمودی، بودن بر پشت‌بام بر تو واجب می‌شود» در این صورت، اراده «بودن بر پشت‌بام» که به‌عنوان شرط است، در رتبه مقدّم بر بعث و تحریک و حکم- که به‌عنوان جزاست- قرار دارد و در این صورت، «بودن بر پشت‌بام»- به‌عنوان

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۱۶

یک عمل خارجی- استناد به اراده مکلّف داشته و بعث و تحریک نقشی در آن نخواهد داشت. در نتیجه وقتی مولا بگوید: «اگر اراده «بودن بر پشت‌بام» داشتی، «بودن بر پشت‌بام» بر تو واجب می‌شود»، در صورت عدم اراده مکلّف، امر مولا یک امر لغو و محال خواهد بود چون در این صورت، وجوبی در کار نیست. و در صورت وجود اراده هم امر او تأثیری نخواهد داشت و شبیه تحصیل حاصل خواهد بود، زیرا حصول خارجی آن شیء مستند به اراده است و اراده هم مقدّم بر رتبه بعث است، پس بعث رجوع به تحصیل حاصل می‌کند و تحصیل حاصل هم محال است. در نتیجه در واجبات مشروط، شرط نمی‌تواند عبارت از اراده خود همین واجب باشد. ممکن است کسی بگوید: ما این مقدّمه شیخ انصاری رحمه الله را قبول داریم، امّا آنچه این مقدّمه برای ما اثبات می‌کند، این است که وجوب یک شیء نمی‌تواند معلّق بر اراده خود آن شیء باشد. درحالی‌که صاحب معالم رحمه الله چنین چیزی نگفته است.

صاحب معالم رحمه الله می‌گوید: «وجوب غیری مقدّمه، مشروط باشد به اراده ذی المقدّمه»، اگر می‌گفت: «وجوب غیری مقدّمه، مشروط به اراده خود مقدّمه باشد» این برهان در آن جریان پیدا می‌کرد. شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: اگر شما این مقدّمه ما را پذیرفتید، ما در مورد کلام صاحب معالم رحمه الله هم حکم به استحاله می‌کنیم. به این بیان که می‌گوییم: اگر در جایی واجب مشروط شد به اراده شیء دیگر ولی اراده آن شیء دیگر ملازم با اراده خود این واجب باشد، مثل این است که به دلالت التزامیه وجوب این شیء را معلّق به اراده خود این شیء کرده است. درحقیقت فرق این دو مثل دلالت مطابقه و دلالت التزام است.

اگر وجوب واجبی را تعلیق کند به اراده خود واجب، مثل دلالت مطابقه است، امّا اگر وجوب واجبی را تعلیق کرد به اراده شیء دیگر، ولی در خارج می‌بینیم که اراده آن شیء دیگر ملازم با اراده خود این واجب است، گویا به دلالت التزامیه، وجوب این شیء را معلّق بر اراده خود این شیء کرده است. درست است که به دلالت مطابقه،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۱۷

وجوب مقدّمه، مشروط به اراده ذی المقدّمه است، ولی نمی‌شود کسی ذی المقدّمه را اراده کرده ولی مقدّمه را اراده نکرده باشد. کسی که می‌داند «نصب نردبان» مقدّمیت دارد برای «بودن بر پشت‌بام»، در همان اراده‌های فاعلی- که ارتباط با امر ندارد- وقتی انسان «بودن بر پشت‌بام» را اراده می‌کند و توجّه به مقدّمیت «نصب نردبان» برای «بودن بر پشت‌بام» هم دارد، نمی‌شود بین دو اراده تفکیک کند و بگوید:

«من «بودن بر پشت‌بام» را اراده کردم امّا «نصب نردبان» را اراده نکرده‌ام». اراده ذی المقدّمه همیشه ملازم با اراده مقدّمه است. البته ملازمه یک طرفه است یعنی اراده ذی المقدّمه ملازم با اراده مقدّمه است، امّا اراده مقدّمه ملازم با اراده ذی المقدّمه نیست. در نتیجه هرجا اراده ذی المقدّمه وجود داشته باشد، به دلالت التزامیه، اراده مقدّمه هم وجود خواهد داشت. مرحوم شیخ انصاری بر مبنای این مقدّمه در جواب صاحب معالم رحمه الله می‌فرماید: در صورتی که مولا بگوید: «اگر اراده بودن بر پشت‌بام کردی، نصب نردبان بر تو واجب خواهد شد»، با توجه به اینکه اراده بودن بر پشت‌بام ملازم با اراده نصب نردبان است، در حقیقت تعلیق وجوب غیری نصب نردبان بر اراده بودن بر پشت‌بام، برمی‌گردد به تعلیق وجوب غیری نصب نردبان بر اراده خود نصب نردبان و همان ضابطه کلّی که به‌عنوان مقدّمه ذکر کردیم در اینجا پیاده می‌شود و همان استحاله‌ای که در ضابطه کلّی مطرح شد در اینجا تحقّق

پیـدا می‌کنـد. بله در مواردی که ملازمه در کار نباشد، مثل اینکه وجوب نفسـی ذی المقدّمه را معلّق بر اراده مقدّمه کرده و بگوییم: «اگر اراده نصب نردبـان کردی، بودن بر پشت‌بـام بر تو واجب خواهـد شـد»، در این صورت تالی فاسـدی پیش نمی‌آیـد، زیرا اراده مقدّمه ملازم با اراده ذی المقدّمه نیست پس تعلیق آن مانعی ندارد.[۳۹۶]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۱۸

رحمه الله ممکن است کسـی از جانب صاحب معالم رحمه الله در پاسخ شیخ انصاری رحمه الله بگوید: ما آن ضابطه کلّی را که شما به‌عنوان مقـدّمه مطرح کردیـد قبول داریم، یعنی می‌پـذیریم که ایجـاب یک شـیء نمی‌توانـد معلّق بر اراده خود آن شـیء بشود، امّا مطلب دوّم شـما- که تعلیق وجوب مقدّمه بر اراده ذی المقدّمه را هم داخل در این ضابطه دانستید- مورد قبول ما نیست، زیرا نهایت توجیه شـما این بود که اگر کسـی اراده‌اش متعلّق به ذی المقـدّمه شـد، اراده مقدّمه را هم خواهد داشت پس تعلیق وجوب مقدّمه بر اراده ذی المقـدّمه مثل تعلیق وجوب مقـدّمه بر اراده خود مقدّمه خواهد بود و چنین چیزی محال است. این توجیه شـما مورد مناقشـه است، برای اینکه علت اسـتحاله در آن ضـابطه کلّی این بود که اگر مولا بگویـد: «إن أردت الکون علی السطح یجب علیک الکون علی السـطح»، چون اراده به‌عنوان شـرط واقع شده و شرط تقدّم بر جزاء دارد، اراده همیشه قبل از وجوب شده و عمل استناد به اراده پیـدا می‌کنـد و مجالی برای بعث و وجوب باقی نمی‌مانـد. درحالی‌که ما نحن فیه این‌گونه نیست. درست است که اراده ذی المقدّمه منفک از اراده مقـدّمه نیست امّا این عدم انفکاک به این معنا نیست که این دو در یک رتبه هسـتند بلکه اراده متعلّق به مقدّمه متأخّر از اراده متعلّق به ذی المقـدّمه است لذا مرحوم آخوند به «ترشح» و مرحوم نائینی به علیت و معلولیت تعبیر می‌کردند. یعنی اراده ذی المقـدّمه اصالت و تقدّم دارد و اراده مقدّمه متأخّر از اراده ذی المقدّمه است. در این صورت وقتی مولا می‌گوید: «اگر اراده بودن بر پشت‌بام کردی نصب نردبان بر تو واجب خواهد شود»، شـما به مقتضای قضیه شرطیه می‌گویید: «وجوب نصب نردبان متأخّر از اراده بودن بر پشت‌بام است» امّا این وجوب نصب نردبان را وقتی با اراده نصب نردبان مقایسه کنیم می‌بینیم این دو مقارن با هم می‌باشند، زیرا هر دوی این‌ها متأخّر از اراده بودن بر پشت‌بام هستند و در صورت تقارن، دلیلی بر استحاله نداریم.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۱۹

دلیـل اسـتحاله عبـارت از تحصـیل حاصل بود و اگر هم زمان با اراده انجام چیزی توسط عبـد، مولا هم آن را واجب کنـد، تحصـیل حاصـلی پیش نمی‌آیـد. تحصـیل حاصل در جایی است که قبل از بعث مولا، ارادهٔ نقش فعال در تحقّق مراد مولا داشته باشد. در ما نحن فیه نیز همین‌طور است. وقتی مولاـ می‌گویـد: «اگر اراده بودن بر پشت‌بـام کردی، نصب نردبان بر تو واجب خواهـد بود»، آنچه وجوب نصب نردبـان از آن تـأخّر دارد، اراده بودن بر پشت‌بام است. اراده بودن بر پشت‌بام اگرچه ملازم با اراده نصب نردبان اسـت امّـا ملاـزم بودن این دو به نحو تقارن نیست بلکه به نحو ملازم بودن علت و معلول است. لـذا هیـچ مانعی نـدارد که هم اراده نصـب نردبان متأخّر از اراده بودن بر پشت‌بام باشـد و هم وجوب نصب نردبان متأخّر از اراده بودن بر پشت‌بام باشـد و هیچ تالی فاسدی هم پیش نمی‌آید. در نتیجه اشکال مرحوم شیخ انصاری به کلام صاحب معالم رحمه الله مورد مناقشه است.

۳- نظریه شیخ انصاری رحمه الله [۳۹۷]

اشاره

مرحوم آخوند از تقریرات شیخ انصاری رحمه الله نقل کرده است که ایشان می‌فرماید: اگر مقدّمه بخواهد وجوب غیری داشته باشد، مشـروط به این است که مکلّف قصـد داشـته باشـد که از طریق این مقـدّمه توصّل به ذی المقـدّمه پیدا کند. که این درحقیقت امری زایـد برآن چیزی است که صاحب معالم رحمه الله ذکر کرده است. در این امر زاید، دو خصوصـیت وجود دارد، یکی اینکه مکلّف

اراده ذی المقدّمه را داشته باشد و دیگر اینکه مقصود او از انجام این مقدّمه، رسیدن به ذی المقدّمه باشد. ولی صاحب معالم رحمه الله فقط اراده ذی المقدّمه را شرط می‌دانست.

اصول فقه شیعه، ج ۴، ص: ۵۲۰

در نتیجه مرحوم شیخ انصاری هم- مانند صاحب معالم رحمه الله- در مقابل مشهور قرار گرفته است.[۳۹۸] تقریرات مرحوم شیخ انصاری ۳۹۹] درمی‌یابیم که نسبت مذکور درست نیست و مرحوم شیخ انصاری در صدد بیان مطلب دیگری است که ربطی به محلّ بحث ما ندارد. بحث ما در این است که آیا وجوب غیری مقدّمی، در اطلاق و اشتراط تابع وجوب نفسی ذی المقدّمه است یا نه؟ در این بحث فرقی نمی‌کند که مقدّمه، مقدّمه عبادی باشد- مانند طهارات سه‌گانه برای نماز- و یا مقدّمه، غیر عبادی باشد. درحالی‌که مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: اگر مقدّمه‌ای بخواهد اتّصاف به عبادیت پیدا کند،[۴۰۰] باید به داعی امتثال امر غیری متعلّق به این مقدّمه انجام شود، مثلًا اگر دین را برای امتثال امر خداوند پرداخت کند، این اداء دین جنبه عبادی پیدا می‌کند به‌خلاف اینکه هدف او از پرداخت دین این باشد که مردم بگویند: «فلانی آدم خوب و خوش‌حسابی است». انجام دادن مقدّمه به داعی امتثال امر غیری متعلّق به این مقدّمه، معنایش این است که مکلّف قصد کرده است از طریق این مقدّمه، به ذی المقدّمه برسد و این همان چیزی است که از آن به «قصد التوصّل بالمقدّمة إلی ذی المقدّمة» تعبیر می‌شود.

در نتیجه مرحوم شیخ انصاری قصد توصّل را در ارتباط با عبادیت مقدّمه مطرح کرده نه در ارتباط با اینکه آیا وجوب غیری مقدّمی، در اطلاق و اشتراط تابع وجوب نفسی

اصول فقه شیعه، ج ۴، ص: ۵۲۱

ذی المقدّمه هست یا نه؟ کجا مرحوم شیخ انصاری می‌خواهد تبعیت را نفی کند؟ کجا می‌خواهد دایره وجوب غیری را از دایره وجوب نفسی جدا کرده و بگوید: وجوب نفسی اطلاق دارد امّا در وجوب غیری یک تضییق و اشتراطی وجود دارد؟ اگر شیخ انصاری رحمه الله بخواهد در مقابل مشهور بایستد باید کلامش مانند کلام صاحب معالم رحمه الله باشد. درست است که آنچه به صاحب معالم رحمه الله نسبت داده شده بود، به آن شدّت درست نبود ولی همان مرتبه ضعیفی هم که کلام ایشان برآن دلالت می‌کرد، در مقابل مشهور بود. مشهور می‌گفتند: اگر ذی المقدّمه وجوب نفسی مطلق داشت، مقدّمه هم وجوب غیری مطلق خواهد داشت، نه اشتراطی در کار است و نه حتّی به‌صورت قضیه حینیه مطرح است. امّا ظاهر کلام صاحب معالم رحمه الله این بود که مسئله را به‌صورت قضیه حینیه مطرح می‌کند ولی همین قضیه حینیه در مقابل مشهور است. به‌همین‌جهت ما عرض کردیم که جواب مرحوم آخوند همان‌طور که مسأله اشتراط را نفی می‌کند، قضیه حینیه را هم نفی می‌کند. پس کلام صاحب معالم رحمه الله درهرصورت در مقابل مشهور است. چه به‌صورت قضیه شرطیه باشد و چه به‌صورت قضیه حینیه. ولی یک صورت مقابله‌اش قوی و صورت دیگر آن ضعیف است. امّا کلام شیخ انصاری رحمه الله در تقریرات، از این بحث خارج است و تقریرات ایشان برآن نسبتی که مرحوم آخوند به ایشان داده دلالت نمی‌کند. ثانیاً: فرض می‌کنیم نسبتی که مرحوم آخوند به شیخ انصاری رحمه الله داده درست بوده و کلام مرحوم شیخ انصاری در مقابل کلام مشهور قرار گرفته باشد و مرحوم شیخ انصاری در ما نحن فیه مسأله قصد توصّل را مطرح کرده باشد نه در باب عبادیت، در این صورت سه احتمال در کلام ایشان جریان دارد که دو احتمال آن شبیه دو احتمالی است که در کلام صاحب معالم رحمه الله مطرح بود: احتمال اوّل: این است که مرحوم شیخ انصاری بخواهد عین همان قضیه شرطیه‌ای را که به صاحب معالم رحمه الله نسبت داده شده، در اینجا مطرح کند، البته با یک خصوصیت اضافی. آنچه به صاحب معالم رحمه الله نسبت داده شده بود این بود که اگر مولا

اصول فقه شیعه، ج ۴، ص: ۵۲۲

گفت: «یجب علیك الکون علی السطح»، وجوب نفسی اطلاق داشته و هیچ شرطی در ارتباط با اصل وجوب مطرح نیست. امّا وقتی

نوبت به مقـدّمه- که از راه ملازمه عقلیه ثـابت می‌شود- رسید، نمی‌توانیم بگوییم: «یجب علیک نصب السلّم» بلکه بایـد مسئله را به‌صورت یک قضیه شرطیه مطرح کرده و بگوییم: «یجب علیک نصب السلّم إن أردت الکون علی السطح». پس قضیه ایجابیه‌ای که در ارتباط با ذی المقـدّمه مطرح است یک قضـیه ایجابی مطلق و غیر مشـروط است امّا ایجاب مقـدّمه، مشـروط به اراده ذی المقدّمه است. امّا خصوصـیت اضافی که در کلام شیخ انصاری رحمه الله مطرح است اراده انجام ذی المقدّمه از طریق همین مقدّمه‌ای است که در خـارج تحقق پیـدا می‌کنـد. به عبـارت دیگر: در اصـل قضـیه شـرطیه، فرقی بین کلاـم صـاحب معـالم رحمه الله و کلام شـیخ انصـاری رحمه الله نیست ولی دایره شـرط در کلاـم صـاحب معالم رحمه الله وسیع‌تر از کلام شـیخ انصاری رحمه الله است. احتمال دوّم: این است که ما قضـیه را از صورت قضـیه شـرطیه خارج کرده و به‌صورت قضیه حینیه مطرح کنیم ولی مضاف الیه کلمه «حین» بین صـاحب معـالم رحمه الله و مرحوم شـیخ انصـاری فرق دارد. صـاحب معـالم رحمه الله می‌گویـد: «یجب نصب السـلّم حینما کان المکلّف مریـداً للکون علی السـطح» ولی مرحوم شـیخ انصاری می‌گویـد: «یجب نصب السـلّم حینما کان المکلّف مریداً للکون علی السطح من طریق نصب السلّم». احتمال سوّم: این است که ما ارتباط قصد توصّل را از وجوب قطع کرده و آن را در دایره واجب قرار دهیم به این معنـا که بگـوییم: قیـد «مـع قصـد التوصّـل» مربـوط به واجب غیری است نه اینکه مربـوط به وجـوب غیری باشـد»، یعنی وجوب غیری به مقـدّمه مقیّـد تعلّق گرفته و همـان‌طور که ایجاد مقـدّمه، واجب است، ایجاد قیـد هم واجب است. توضـیح اینکه: در احتمال اوّل- که قضـیه به‌صورت قضـیه شـرطیه بود- مشروط ما عبارت از حکم مولا به وجوب شرعی غیری [۴۰۱] مقدّمه و شرط ما اراده ذی المقدّمه بود

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۲۳

که بنـا بر حرف شیخ انصـاری رحمه الله وجـوب شـرعی غیری مقـدّمه مشـروط به این است که از طریق این مقـدّمه بخواهیم به ذی المقـدّمه، برسـیم. و بنـا بر احتمـال دوّم- که قضـیه به‌صورت قضـیه حینیه مطرح بود- کلمه «حینمـا» به خود حکم ارتبـاط دارد یعنی وجوب در حالی است که قصـد داشـته باشـد از طریق این مقدّمه به ذی المقدّمه برسد. در نتیجه بنا بر احتمال اوّل و دوّم، قید «قصـد توصّـل» در ارتبـاط بـا وجوب است. امّا بنا بر احتمال سوّم، «قصـد توصّل» در ارتباط با واجب است نه در ارتباط با وجوب. بنا بر این احتمال، شیخ انصاری رحمه الله می‌خواهـد ادّعا کنـد که وجوب غیری مقـدّمی، روی یک موضوع مقیّدی می‌آید که آن عبارت از «نصب نردبان با قید این که با آن، قصد رسیدن به ذی المقدّمه را داشته باشد» می‌باشد. همان‌طور که در «صلّ مع الطهارهٔ» طهارت قیـد برای واجب- یعنی صـلاهٔ- است و ربطی به وجوب صـلاهٔ نـدارد. فرق این دو این است که اگر «قصد توصّل» مربوط به وجوب باشـد، تحصیلش واجب نیست امّا اگر مربوط به واجب باشـد تحصـیل آن لازم است. حال باید ببینیم آیا کدام‌یک از این احتمالات صحیح است؟:[۴۰۲] بـا تـوجه به اینکه اشـکالات مربوط به این دو احتمـال، مشـترک است، لـذا مـا احتمـال اوّل را مورد بحث قرار می‌دهیم ولی آنچه در مورد آن مطرح می‌کنیم در مورد احتمـال دوّم هم جریـان دارد. اوّلًـا: بایـد ببینیم آیا این احتمال از نظر مرحله ثبوت، ممکن است؟ اگر امکان داشت آن‌وقت نوبت به مرحله اثبات می‌رسـد که ببینیم چه دلیلی برآن دلالت می‌کند؟ اشـکال اوّل: در مورد مرحله ثبوت، اولین سخنی که مطرح است همان چیزی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۲۴

است که مرحوم آخونـد در جواب صاحب معالم رحمه الله مطرح کرد و آن این بود که تفکیک بین وجوب غیری مقدّمی و وجوب نفسـی در اطلاق و اشتراط، خلاف بداهت عقل است. ایشان می‌فرمود: ممکن است کسی در اصل وجوب غیری تشکیک کرده و یا آن را انکار کند یعنی ملازمه بین وجوب نفسـی و وجوب غیری را نپذیرد- که شاید ما هم در آینده همین راه را انتخاب کنیم- ولی کسـی که ملاـزمه را بپـذیرد، عقلًـا نمی‌توانـد بین وجوب غیری و وجوب نفسـی تفکیـک قائـل شود. وجوبی کـه- به تعبیر اینـان- از وجـوب دیگر ترشـح پیـدا کرده و معلـول وجـوب دیگر است، در اطلاـق و اشـتراط هم تـابع آن خواهـد بـود. در اطلاـق و اشـتراط

نمی‌توان بین علت و معلول تفکیک قائل شد و مثلًا علت را یک شیء مطلق دانسته و- با حفظ علیت مطلقه آن- معلول را امری مضیّق و محدود بداند. البته مسأله‌ای در فلسفه مطرح شده است که هر معلولی در ارتباط با علت خودش دارای نوعی تضیّق ذاتی است حرارتی که معلول نار است دارای نوعی تضیّق است یعنی در باطن آن، قید «آمدن از ناحیه نار» وجود دارد، اگرچه شما آن را مقیّد نکنید. امّا این تضییق ذاتی غیر از تضییقی است که ما پیرامون آن بحث می‌کنیم.

ما می‌خواهیم علت را یک شیء مطلق و آزاد بدانیم و معلول را مشروط به شرطی بدانیم که هیچ ارتباطی به علت ندارد. آن تضیّق ذاتی ناشی از علت نیست بلکه تضیّق دیگری است. علت، وجوب نفسی مطلق ذی المقدّمه و معلول وجوب غیری مشروط مقدّمه است. با اینکه ما این وجوب غیری را ناشی از آن وجوب نفسی می‌دانیم ولی بیاییم قیدی به معلول اضافه کنیم که هیچ ارتباطی با آن علت ندارد. لذا مرحوم آخوند فرمودند: «مسأله تبعیت روشن است» و مقصود ایشان از وضوح، مجرّد وضوح در مقام اثبات نیست بلکه ایشان می‌خواهد بگوید: «این مسئله در مقام ثبوت هم روشن است و خلاف این معنا یک امر محال ثبوتی است یعنی امکان ندارد ما تبعیت وجوب غیری از وجوب نفسی در اطلاق و اشتراط را کنار بگذاریم». اشکال دوّم: همان اشکالی که مرحوم شیخ انصاری بر صاحب معالم رحمه الله وارد کرد و ما به‌عنوان دفاع از صاحب معالم رحمه الله آن را جواب دادیم، در اینجا بر خود شیخ انصاری رحمه الله

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۲۵

وارد می‌شود بدون اینکه قابل جواب باشد. مرحوم شیخ انصاری در اشکال به صاحب معالم رحمه الله ابتدا مقدّمه‌ای مطرح کرده فرمودند: «وجوب یک شیء نمی‌تواند مشروط به اراده خود آن شیء باشد» سپس نتیجه گرفتند که اگر وجوب مقدّمه مشروط به اراده ذی المقدّمه شد، مانند این است که وجوب مقدّمه مشروط به اراده خود مقدّمه باشد و چنین چیزی محال است. ما در دفاع از صاحب معالم رحمه الله گفتیم: مقدّمه‌ای که شما (مرحوم شیخ انصاری) مطرح می‌کنید مورد قبول است ولی تطبیق آن بر ما نحن فیه قابل قبول نیست. ما گفتیم: اگر گفته شود: «یجب علیک نصب السلّم إن أردت نصب السلّم»، چنین چیزی محال است، امّا اگر گفته شود: «یجب علیک نصب السلّم إن أردت الکون علی السطح»، چنین چیزی محال نیست، اگرچه اراده «بودن بر پشت‌بام» بدون اراده «نصب نردبان» نمی‌شود و بین این دو اراده ملازمه وجود دارد ولی درعین‌حال چنین چیزی مستلزم محال و تحصیل حاصل نیست. در آنجا ما این‌گونه از صاحب معالم رحمه الله دفاع کردیم ولی عین همین اشکال بر خود مرحوم شیخ انصاری وارد است و قابل دفاع هم نیست. توضیح: همان‌طور که گفتیم، قصد توصّل در کلام شیخ انصاری رحمه الله همان چیزی است که صاحب معالم رحمه الله مطرح کرده بود با این تفاوت که صاحب معالم رحمه الله فقط اراده ذی المقدّمه را به‌عنوان شرط قرار داده بود، امّا شیخ انصاری رحمه الله قصد توصّل را به‌عنوان شرط قرار داده و ما گفتیم در این قصد توصّل دو اراده مطرح است: اراده ذی المقدّمه و اراده مقدّمه. بنابراین اگر وجوب غیری مقدّمه مشروط به قصد توصّل شد، در واقع مشروط به دو اراده شده است. مثل این است که مولا بگوید: «اگر بودن بر پشت‌بام و نصب نردبان را اراده کردی، نصب نردبان بر تو واجب خواهد شد». در این صورت اراده نصب نردبان داخل در شرط است و وجوب نصب نردبان، مشروط به اراده نصب نردبان می‌شود. در نتیجه وجوب مقدّمه، متأخّر از اراده مقدّمه خواهد بود و این بدان

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۲۶

معناست که وجوب، هیچ‌گونه بعث و تحریکی نسبت به این مقدّمه نداشته بلکه اراده نصب نردبان- در رتبه مقدّم بر وجوب غیری- در ایجاد نصب نردبان نقش داشته است. در این صورت وجوب غیری مقدّمه جنبه تحصیل حاصل داشته و چنین چیزی محال است. در استحاله تحصیل حاصل فرقی بین وجوب نفسی و وجوب غیری نیست. اشکال تحصیل حاصل که مرحوم شیخ انصاری به صاحب معالم رحمه الله وارد می‌کرد در ارتباط با همین وجوب غیری بود. آن‌وقت در اینجا از مرحوم شیخ انصاری سؤال می‌شود

که مگر شما در آن ضابطه کلّی نفرمودید که تعلیق وجوب به اراده نفس واجب، تحصیل حاصل و محال است؟ قصد توصّل شما سر از همین مطلب در می‌آورد. و در اینجا مسأله ملازمه مطرح نیست تا کسی بتواند از شیخ انصاری دفاع کند، آن‌گونه که از صاحب معالم رحمه الله دفاع کرده و می‌گفتیم: وقتی صاحب معالم رحمه الله می‌گوید: «یجب علیك نصب السلّم إن أردت الكون علی السطح»، ملازمه میان «بودن بر پشت‌بام» با «اراده نصب نردبان» دلیل بر این نیست که پای این اراده در دایره شرط وارد شود. آنچه در دایره شرط دخالت دارد، اراده بودن بر پشت‌بام است و مانعی ندارد که وجوب نصب نردبان مشروط به اراده بودن بر پشت‌بام باشد. امّا اگر ما قصد توصّل را در کار آوردیم، برگشتش به این می‌شود که «یجب علیك نصب السلّم إن أردت نصب السلّم و أردت الكون علی السطح»، زیرا قصد توصّل، منحل به دو اراده می‌شود. اراده ذی المقدّمه و اراده مقدّمه. درحالی‌که همان اراده نصب سلّم در تحقق تحصیل حاصل و کشانیدن مسئله به استحاله و تحصیل حاصل کفایت می‌کند. در نتیجه عین اشکالی که شیخ انصاری رحمه الله بر صاحب معالم رحمه الله وارد کرد، در اینجا بر خود مرحوم شیخ انصاری وارد می‌شود و قابل جواب هم نخواهد بود. این دو اشکال در مورد احتمال دوّم هم جریان دارد، البته نه با این شدّتی که در مورد شرطیت وجود دارد ولی ملاک در هر دو- شرطیت و حینیت- یکسان است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۲۷

بررسی احتمال سوّم:[۴۰۳] با ملاحظه مبنای مرحوم شیخ انصاری در واجب مشروط، گویا همین احتمال در کلام ایشان تعیّن دارد، زیرا دو احتمال اوّل بنا بر مبنای مشهور در مورد واجب مشروط است که قید را قید هیئت می‌دانستند ولی مرحوم شیخ انصاری تمام قیود را مربوط به مادّه می‌دانست و می‌فرمود: اگرچه ظاهر قضیه لفظیه «إن جاءك زید فأكرمه» این است که مجیء زید، شرط وجوب اکرام است ولی به مقتضای قرینه عقلیه باید در این ظاهر تصرّف کرده و قید را به مادّه برگردانیم.

براساس این مبنا اگر نسبتی که به مرحوم شیخ انصاری داده شده درست باشد باید قصد توصّل را قید برای واجب غیری بداند نه برای وجوب غیری. و اگر قصد توصّل را داخل در دایره واجب قرار دادیم، در اینجا به دو صورت می‌توان با مسئله برخورد کرد: ۱- مرحوم آخوند معتقد است که اراده، امری غیر اختیاری است و اگر بخواهد اختیاری باشد مستلزم تسلسل خواهد بود. اگر ما این مبنا را بپذیریم سؤال می‌شود که امر غیر اختیاری چگونه می‌تواند قید برای واجب باشد؟ این غیر از مسأله طهارت و ستر عورت است. طهارت و ستر عورت از امور اختیاریه هستند ولی اراده- به‌نظر مرحوم آخوند- امری غیر اختیاری است و امر غیر اختیاری نه می‌تواند خودش واجب باشد و نه می‌تواند قید برای واجب باشد، زیرا قید واجب هم- مانند خود واجب- تحصیلش لازم است. و همان‌طور که گفتیم: «قصد توصّل، به دو اراده منحل می‌شود» آن‌وقت دو اراده- که به‌نظر مرحوم آخوند غیر اختیاری هستند- چگونه می‌توانند به‌عنوان دو قید در واجب غیری مدخلیت داشته باشند؟ این امر ازنظر ثبوتی محال است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۲۸

چیزی که استحاله را تأیید می‌کند اعتبار قصد قربت در واجب تعبّدی است، با این که قصد و اراده- به‌نظر مرحوم آخوند- از امور غیر اختیاری است. ممکن است کسی بگوید: مرحوم آخوند عقیده داشت که قصد امتثال و اتیان به داعی امر را نمی‌توان در متعلّق امر اخذ کرد، چه به‌صورت جزئیت و چه به‌صورت شرطیت. براساس این مبنا ایشان قصد قربت را داخل در متعلّق امر نمی‌داند تا گفته شود: «امری غیر اختیاری، متعلّق وجوب واقع شده است».: اوّلًا: درست است که قصد امتثال امر را نمی‌توان در متعلّق امر اخذ کرد، امّا بالاخره باید حاکمی حکم به لزوم قصد امتثال بنماید. مرحوم آخوند می‌فرمودند: «حاکم به لزوم قصد امتثال، عبارت از عقل است». در نتیجه نزاع در این می‌شود که آیا قصد امتثال می‌تواند در متعلّق حکم شرعی- به‌صورت جزئیت یا شرطیت- اخذ شود؟ ولی لزوم عقلی‌اش را خود ایشان قبول دارند. درحالی‌که امر غیر اختیاری نمی‌تواند متعلّق حکم عقل واقع شود. ثانیاً: مرحوم آخوند در همان مباحث پیرامون قصد قربت فرمودند: «اگر قصد قربت به‌معنای قصد امتثال باشد، نمی‌تواند در متعلّق امر اخذ شود،

امّا اگر به این معنا باشد که انسان عمل را به قصد مقرّبیت به‌سوی مولا و یا به قصد حسن بودن و دارای مصلحت بودن و امثال این‌ها انجام دهد، می‌تواند در متعلّق امر اخذ شود». در اینجا از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم: شما که قصد را یک امر غیر اختیاری می‌دانید، چگونه می‌فرمایید: «مانعی ندارد در متعلّق حکم وجوبی اخذ شود؟» پس فرق بین قصد امتثال و قصد قربت- با اینکه طبق مبنای شما، هر دو باید استحاله داشته باشند- این است که در قصد امتثال، اشکال دور و امثال آن لازم می‌آید ولی در قصد قربت- بنا بر غیر اختیاری بودن- فقط استحاله پیش می‌آید و دور و امثال

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۲۹

آن لازم نمی‌آید. البته این اشکال بر ما- که مبنای مرحوم آخوند را نپذیرفتیم- وارد نمی‌شود. ۲- مبنای ما در باب اراده این بود که اراده چیزی است که به خلّاقیت نفس انسانی تحقق پیدا می‌کند و این عنایتی است ربّانی که خداوند متعال نسبت به نفس انسانی ارزانی داشته است و نفس انسان، اراده را خلق می‌کند. همان‌طور که ایجادکننده وجود ذهنی- که یک واقعیت در مقابل وجود خارجی است- نفس انسانی می‌باشد.

خداوند به انسان عنایتی کرده که نفس او می‌تواند چیزی را در خودش ایجاد کند و به آن وجود ذهنی بدهد، بدون اینکه نیاز به ابزار و آلات خارجیه داشته باشد. حال با توجه به این مبنا در باب اراده و با توجه به اینکه مبنای شیخ انصاری رحمه الله در واجب مشروط، ارتباط قید به مادّه است، نتیجه احتمال سوّم این می‌شود که مرحوم شیخ انصاری بفرماید: وجوب غیری مقدّمی به یک امر مقیّدی تعلّق گرفته که آن امر مقیّد عبارت از «نصب السلّم مقیّداً بقصد التوصّل به إلی الکون علی السطح» می‌باشد. این هم براساس مبنای شیخ انصاری رحمه الله در واجب مشروط درست است و هم بنا بر مبنای ما که اراده و قصد را امری اختیاری می‌دانیم و معتقدیم این‌ها می‌توانند متعلّق تکلیف واقع شوند. در این صورت نزاع ما با مرحوم شیخ انصاری در ارتباط با مقام ثبوت نخواهد بود، زیرا در مقام ثبوت، مشکلی به‌نظر نمی‌رسد. چه اشکالی دارد که وجوب غیری به «نصب السلم مقیّداً بقصد التوصّل به إلی ذی المقدّمة» تعلّق بگیرد؟ به خلاف دو احتمال قبلی که از جهت مقام ثبوت دارای اشکال بودند. بنابراین اشکال در ارتباط با مقام اثبات خواهد بود و در چنین صورتی ما نمی‌توانیم با مرحوم شیخ انصاری مسئله را تمام کنیم، برای اینکه ما هنوز بحث ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه را- که اساس بحث ما در مسأله مقدّمه واجب است- مورد بررسی قرار نداده‌ایم و آنچه تاکنون بحث کرده‌ایم به‌عنوان مباحث مقدّماتی است. وقتی ما وارد اصل بحث شدیم، اگر منکر ملازمه شده و وجوب غیری مقدّمی را نپذیرفتیم، [۴۰۴] دیگر بحثی با مرحوم شیخ

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۳۰

انصاری نداریم، زیرا کلام ایشان فرع ثبوت ملازمه و وجوب غیری مقدّمه است. امّا اگر ما در آنجا مسأله ملازمه را پذیرفته و قائل به وجوب شرعی مولوی غیری برای مقدّمه شدیم، باید با مرحوم شیخ انصاری بحث کنیم که آیا این وجوب غیری مقدّمی به ذات مقدّمه- بدون اینکه قید و شرطی همراه آن باشد- تعلّق می‌گیرد یا اینکه به مقدّمه با قید «التوصّل به إلی ذی المقدّمة» تعلّق می‌گیرد؟

ثمره فقهی میان قول مشهور و قول مرحوم شیخ انصاری

مرحوم آخوند در این زمینه می‌فرماید:[۴۰۵] اگر ما یک واجب نفسی داشته باشیم که دارای یک مقدّمه منحصره باشد و آن مقدّمه- فی نفسه و با قطع‌نظر از مقدّمیتش- محکوم به حرمت باشد در چنین مواردی باید ببینیم کدام‌یک از این دو اهمیت بیشتری دارند؟ حال فرض می‌کنیم اهمیت وجوب نفسی ذی المقدّمه بیشتر از حرمت مقدّمه منحصره باشد، مثل اینکه حفظ نفس محترمه‌ای

متوقّف بر تصرّف در ملک غیر بـدون اذن او باشـد. در اینجـا حفظ نفس محترمه، واجبی است که اهمیت بیشتری نسبت به حرمت تصرّف در ملک غیر بـدون اذن او دارد. در اینجا ثمره بین نظریه مشـهور[۴۰۶] و نظریه مرحوم شـیخ انصـاری ظـاهر می‌شود. بنا بر مبنای مشـهور- که برای وجوب مقـدّمه هیـچ قیـد و شـرطی را قائل نیسـتند- این مقـدّمه در جمیع صورش حرمت ذاتی خودش را از دست داده و اتّصاف به وجوب غیری پیدا می‌کند،[۴۰۷] زیرا وقتی حرمت مقدّمه نتوانست در مقابل وجوب ذی المقدّمه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۳۱

مقاومت کنـد، درحقیقتْ مقـدّمهْ حرمت اوّلی را از دست می‌دهـد و در جمیع صور آن- خواه اراده ذی المقـدّمه داشـته باشد یا نه و خواه با این مقـدّمه، قصد توصّل به ذی المقدّمه داشـته باشد یا نه- به جهت مقدّمیتْ وجوب غیری پیدا می‌کند و بنا بر این فرض هم وجوب غیری هیـچ قیـد و شـرطی نـدارد. و هنگـامی که مقـدّمه محکوم به وجوب غیری شـد، هیـچ‌گونه عصـیان و مخالفت تکلیف تحریمی در مورد آن نمی‌تواند تحقق پیدا کند، زیرا تکلیف تحریمی وجود ندارد که مخالفت با آن تحقق پیدا کند.

تکلیف تحریمی بـا قطع‌نظر از مقـدّمیت برای یـک واجب اهم بود، امّا وقتی مقـدّمه برای یک واجب اهم قرار گرفت، وجوب غیری پیـدا خواهـد کرد. بله در یک صورت، در ارتباط با مقـدّمه مسأله تجرّی تحقق پیـدا می‌کند و آن جایی است که کسـی که وارد در ملک غیر می‌شود توجّه به مقدّمیت آن برای حفظ نفس محترمه نداشته باشد،[۴۰۸] بلکه خیال کند وارد شدن در ملک غیر بر همان حرمت قبلی خودش بـاقی است. در این صورت معصـیتی صورت نگرفته بلکه فقـط احکـام تجری بر او مترتّب می‌شود، زیرا واقعیت عمـل، اتیـان یـک واجب غیری است ولی او خیـال می‌کنـد حرام است. امّـا بنا بر مبنای شـیخ انصاری رحمه الله تنها در یک صورت است که قطعاً اتیان مقـدّمه به‌عنوان عمل به یک واجب غیری است و آن جایی است که خصوصـیات زیر را دارا باشد: اوّلًا: توجّه به مقدّمیت داشته باشد. ثانیاً: قصد انجام مقدّمه را داشته باشد. ثالثاً: به دنبال این مقدّمه بخواهد ذی المقدّمه را انجام دهد. در بعضی از موارد خصوصـیت چهـارمی نیز وجود دارد و آن این است که ذی المقـدّمه را بخواهـد از طریق همین مقـدّمه انجام دهـد نه از طرق دیگر، ولی با توجه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۳۲

به اینکه مقـدّمه در ما نحن فیه مقـدّمه منحصـره است و راه‌های دیگر تصوّر نمی‌شود، این خصوصـیت در اینجا مطرح نیست. امّا اگر التفات به مقـدّمیت این مقـدّمه نـدارد، طبق مبنای مرحوم شـیخ انصاری، وجوب غیری برای مقـدّمه وجود نخواهد داشت و در نتیجه حرمت اولیه به‌جای خودش باقی است و نسبت به وجوب غیری مقدّمی، نوعی عصیان تحقق پیدا خواهد کرد.

همچنین اگر التفات به مقـدّمیت مقـدّمه دارد ولی نه مقـدّمه را اراده کرده و نه ذی المقـدّمه را، در این صورت هم وجوب غیری در ارتباط با مقـدّمه وجود نـدارد و نسبت به آن نوعی عصـیان تحقق پیدا می‌کند و عصـیان نسـبت به ذی المقدّمه هم در جای خودش محفوظ است. امّا اگر مقـدّمه را اراده کرد ولی ذی المقـدّمه را اراده نکرد، دو صورت دارد: ۱- عدم اراده ذی المقدّمه حتی بعد از اتیان به مقـدّمه هم باقی است، مثل اینکه بدون اذن غیر، داخل در ملک او شده ولی هیچ اراده‌ای نسبت به ذی المقدّمه از او ترشـح پیدا نکرده است، در این صورت نسبت به مقدّمه- از جهت وجوب غیری- و نسبت به ذی المقدّمه- از جهت وجوب نفسی- عصیان کرده است. عصـیان او نسـبت به مقدّمه برای این است که با این مقدّمه قصد توصّل به ذی المقدّمه را نداشته است، زیرا قصد توصّل به ذی المقـدّمه، جـدا از اراده ذی المقـدّمه نیست و همین‌که اراده ذی المقـدّمه وجود نـداشت، کشف می‌کنیم که قصـد توصّل هم وجود نداشـته است و از اینجـا کشف می‌کنیم که مقـدّمه وجوب غیری نداشـته است در نتیجه حرمت اوّلیه آن به قوّت خودش بـاقی است. ۲- موقعی که وارد ملـک غیر شـد، اراده ذی المقـدّمه را نـداشت امّـا وقتـی- مثلًـا- غریق را مشاهـده کرد، اراده ذی المقـدّمه برایش پیـدا شد، در اینجا عصـیان و مخالفتی نسـبت به تکلیف نفسـی تحقق پیدا نکرده است، بلکه تنها یک تجرّی کرده است، زیرا تکلیف به حفظ نفس محترمه برای او فعلیت دارد و بایـد از همان موقعی که وارد در ملک غیر می‌شد، تصـمیم بر انجام ذی المقدّمه

داشته باشد و چون این شخص چنین

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۳۳

تصمیمی را نداشته، نوعی تجرّی کرده است. هرچند بالاخره ذی المقدّمه را انجام داده و عصیانی نسبت به تکلیف نفسی نداشته است. امّا نسبت به تکلیف مقدّمی و وجوب غیری مخالفت کرده است، زیرا هدف او از ورود به ملک غیر، حفظ نفس محترمه نبوده است. پس درحقیقت، مقدّمه خالی از قصد توصّل بوده و به‌همین‌جهت وجوب غیری پیدا نکرده است لذا حرمت نفسی اوّلی آن به قوّت خود باقی است و نسبت به مقدّمه، نوعی تجرّی کرده است. در نتیجه در اینجا ثمره مهمی بین قول مشهور و قول شیخ انصاری رحمه الله مطرح می‌شود، زیرا بنا بر کلام مشهور، مقدّمه حرمت خود را از دست می‌دهد، خواه به مقدّمیت آن توجه داشته باشد یا نه، و خواه در هنگام اتیان مقدّمه، اراده‌ای نسبت به ذی المقدّمه داشته باشد یا نه. درحالی‌که بنا بر مبنای شیخ انصاری رحمه الله، در این فروض فرق ایجاد می‌شود. فرض دیگر: اگر هدف مکلّف از انجام دادن مقدّمه، رسیدن به ذی المقدّمه باشد ولی کنار این هدف، انگیزه دیگری وجود دارد که آن انگیزه هیچ ربطی به ذی المقدّمه ندارد، مثلًا از بیرون متوجّه می‌شود که بچه‌ای در این خانه در حال غرق شدن است، با خود می‌گوید:

«می‌روم هم این بچه را نجات می‌دهم و هم ببینم وضع زندگی صاحب منزل چگونه است»، درحقیقت مکلّف دو داعی برای ورود به ملک غیر دارد. در اینجا بنا بر مبنای مشهور مسأله مهمی نیست، زیرا مشهور می‌گویند: هر انگیزه‌ای که مکلّف نسبت به مقدّمه داشته باشد، مقدّمه، وجوب غیری پیدا می‌کند و وجوب غیری‌اش هم هیچ قید و شرطی ندارد و حرمت هم نمی‌تواند با این وجوب غیری- که ذی‌المقدّمه‌اش اهم است- مقابله و معارضه کند. امّا بنا بر مبنای شیخ انصاری رحمه الله باید مسئله را قدری مورد بحث قرار دهیم. آیا مقصود شیخ انصاری رحمه الله که می‌فرماید: «آن مقدّمه‌ای وجوب غیری دارد که از انجام آن، قصد توصّل به ذی المقدّمه را داشته باشیم» چیست؟ آیا فقط جنبه اثباتی این

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۳۴

عنوان مورد نظر ایشان است یا اینکه جنبه نفی آن را هم درنظر دارد؟ به‌عبارت دیگر:

آیا فقط می‌خواهد بگوید: «از انجام این مقدّمه، قصد توصّل به ذی المقدّمه را داشته باشد و دیگر کاری ندارد که آیا قصد دیگری می‌تواند همراه آن باشد یا نه»؟ و یا اینکه می‌خواهد بگوید: «از انجام این مقدّمه، فقط قصد توصّل به ذی المقدّمه را داشته و چیز دیگری غیر از توصّل را قصد نکرده باشد»؟ اگر شیخ انصاری رحمه الله فقط به جنبه اثباتی مسئله نظر داشته باشد، در این مثالی که مطرح کردیم نظریه مشهور و نظریه مرحوم شیخ انصاری یک چیز خواهد شد، برای اینکه در این مثال قصد توصّل دارد و وجود داعی دیگر فرقی ایجاد نمی‌کند. امّا اگر مرحوم شیخ انصاری هم بر جنبه اثبات و هم بر جنبه نفی تکیه داشته باشد، بین قول مشهور و قول شیخ انصاری رحمه الله ثمره پیدا می‌شود، زیرا مشهور در اینجا قائل به وجوب غیری مقدّمه هستند و می‌گویند: «هیچ‌گونه عصیانی ازنظر دخول در ملک غیر تحقق پیدا نکرده است» امّا شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: «چون همراه با قصد توصّل به ذی المقدّمه، قصد دیگری هم در کار بوده، این مقدّمه وجوب غیری پیدا نکرده و حرمت اوّلیه‌اش به قوّت خود باقی است و انجام آن موجب تحقق عصیان است». در نتیجه نزاع بین شیخ انصاری رحمه الله و مشهور، یک نزاع علمی محض نیست بلکه ثمره فقهی هم برآن مترتّب می‌شود.

۴- نظریه صاحب فصول رحمه الله ۴۰۹]

اشاره

صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: در باب مقدّمه، قید ایصال اعتبار دارد و وجوب غیری

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۳۵

مربوط به مقدّمه موصله است.[۴۱۰] فرق بین کلام صاحب فصول رحمه الله با کلام شیخ انصاری رحمه الله: بنا بر مبنای شیخ انصاری رحمه الله، قصد توصّل مدخلیت دارد، امّا بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله، قصد توصّل دخالتی ندارد، بلکه آنچه دخالت دارد ایصال خارجی است. مقصود از ایصال خارجی این است که ذی المقدّمه، به دنبال مقدّمه تحقق پیدا کند، هرچند از ابتدا قصد ایصال هم وجود نداشته باشد. درحقیقت فرق بین این دو قول در دو مورد است: ۱- اگر مقدّمه را به قصد توصّل انجام دهد ولی بعد از انجام آن، از اتیان به ذی المقدّمه منصرف شود، در اینجا بنا بر قول شیخ انصاری رحمه الله مقدّمه توأم با قصد توصّل بوده و وجوب غیری داشته است امّا بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله مقدّمه موصله تحقق پیدا نکرده پس وجوب غیری نداشته است. ۲- اگر مقدّمه را بدون قصد توصّل انجام دهد ولی بعد از تحقق مقدّمه، تصمیم به انجام ذی المقدّمه گرفت و آن را اتیان کرد، در اینجا بنا بر نظریه صاحب فصول رحمه الله، مقدّمه موصله تحقق پیدا کرده و وجوب غیری دارد، امّا بنا بر نظریه شیخ انصاری رحمه الله مقدّمه توأم با قصد توصّل نبوده و وجوب غیری ندارد.

مراد صاحب فصول رحمه الله از مقدّمه موصله چیست؟

اشاره

در مورد مقدّمه موصله در کلام صاحب فصول رحمه الله دو احتمال مطرح است: احتمال اوّل: قید ایصال- همانند واجب مشروط- شرطیت برای وجوب غیری مقدّمه داشته باشد، بنا بر این احتمال صاحب فصول رحمه الله می‌خواهد بفرماید: «وجوب غیری مقدّمه، همیشه مشروط به یک شرط است و آن شرط عبارت از ایصال و ترتّب ذی المقدّمه بر مقدّمه است».

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۳۶

احتمال دوّم: قید ایصال، شرطیت برای وجوب غیری مقدّمه نداشته باشد، بلکه قید برای واجب غیری است. به‌عبارت دیگر: ایصال، مدخلیت در متعلّق و مادّه دارد نه در هیئت و وجوب غیری، همان‌طور که در «صلّ مع الطهارة» قید طهارت، مدخلیت در مأمور به و متعلَّق دارد. فرق بین این دو احتمال، همان فرق میان شرط وجوب و شرط واجب است. شرط وجوب، لزوم تحصیل ندارد. اگر خودبخود تحقق پیدا کرد، وجوب مشروط به آن شرط محقق خواهد شد. امّا شرط واجب- همانند خود واجب- لازم التحصیل است. مثلًا استطاعت- نسبت به حج- شرط وجوب است و لزوم تحصیل ندارد ولی طهارت- نسبت به نماز- شرط واجب است و تحصیل آن لازم است. در نتیجه اگر موصلیت در کلام صاحب فصول رحمه الله به‌عنوان قید برای وجوب غیری مقدّمی باشد، تحصیل موصلیت لازم نیست، بلکه چنانچه خودبخود حاصل شود، وجوب مقدّمی تحقق پیدا می‌کند. امّا اگر موصلیت قید برای متعلّق و مأمور به باشد، در اینجا همان‌طور که تحصیل خود مقدّمه لزوم دارد، تحصیل قید ایصال هم لازم است. احتمال اوّل که ما مسأله ایصال را به‌صورت شرط وجوب مطرح کنیم- ازنظر مقام ثبوت دارای استحاله‌ای روشن است که دیگر نوبت به مقام اثبات نمی‌رسد. در مورد کیفیت استحاله گفته شده است: همان‌طور که در قضایای شرطیه، همیشه رتبه شرط تقدّم بر جزاء دارد، در ما نحن فیه اگر بخواهیم این ضابطه کلّی را پیاده کنیم باید بگوییم: «تجب المقدّمة إن کانت موصلة»، یعنی اگر در مورد مقدّمه عنوان ایصال تحقق پیدا کرد، مقدّمه وجوب پیدا می‌کند. حال با توجه به اینکه ما گفتیم: «مقصود از ایصال، واقعیت و خارجیت ایصال است نه قصد ایصال» مقدّمه، زمانی موصله می‌شود که در خارج تحقق پیدا کرده و به دنبال آن ذی المقدّمه هم تحقق پیدا کند. وقتی مقدّمه و ذی المقدّمه تحقق پیدا کرد، تازه شما می‌خواهید بگویید:

«مقـدّمه، واجب می‌شود»، زیرا در اینجـا مسأله کشف مطرح نیست بلکه مسأله قضـیه شـرطیه- شبیه اسـتطاعت و حـج- است. وجوب حج به دنبال تحقق استطاعت است نه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۳۷

اینکه تحقق اسـتطاعت کاشف از وجوب قبلی حج باشد. آن‌وقت در ما نحن فیه اگر ایصال به‌عنوان شرط برای وجوب غیری مقدّمی باشـد، لازم می‌آیـد که وجوب غیری مقـدّمی، بعـد از عنوان ایصال تحقق یابـد و عنوان ایصال پس از تحقق مقـدّمه و ذی المقـدّمه، تحقق پیـدا می‌کنـد. و به‌عبارت دیگر: پس از تحقق مقـدّمه و ذی المقـدّمه، تازه می‌خواهیـد بگوییـد: «الآن مقدّمه وجوب غیری پیدا می‌کنـد» و چنین چیزی تحصـیل حاصـل است. در نتیجه اگر بخواهیم عنوان ایصـال در کلاـم صـاحب فصول رحمه الله را به‌صورت واجب مشـروط مطرح کنیم، در همـان مقـام ثبوت دچار یک امتناع خواهیم شـد و نوبت به مقام اثبات نمی‌رسـد. و ما بایـد بحث را روی احتمـال دوّم متمرکز کنیم.[۴۱۱] احتمـال دوّم این بود که ایصـال در کلام صاحب فصول رحمه الله را به‌عنوان قیـدی در متعلّق وجوب غیری داخل بدانیم، همان‌طور که طهارت به‌عنوان قید برای صـلاهْ است و هر دو لازم التحصـیل هسـتند. مثلًا «نصب نردبان با قیـد ایصـال به بودن بر پشت‌بـام» وجوب غیری دارد. در ارتباط با این احتمال، بایـد در دو مقام بحث کرد: مقام ثبوت و مقام اثبات. روشن است که اگر در مقام ثبوت به استحاله رسیدیم نوبت به مقام اثبات نمی‌رسد.

مقام اوّل (مقام ثبوت)

در اینجا راه‌هایی برای اثبات استحاله مطرح شـده است: راه اوّل (مسأله دور): در تقریر مسأله دور گفته شـده است: «لازمه مقـدّمیت این است که ذی المقدّمه توقّف بر مقدّمه دارد». حال اگر ما- همانند مشهور- قید ایصال را

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۳۸

در مقـدّمه نیاوریم، این توقّف، یک‌طرفه است. امّا بنا بر کلام صاحب فصول رحمه الله توقّف دوطرفه خواهد شد و مقدّمه هم توقّف بر ذی المقدّمه پیدا خواهد کرد و این مستلزم دور است، زیرا در این صورت، مقدّمه زمانی واجب می‌شود که موصل باشد و مقدّمه موصـله زمانی تحقق پیـدا می‌کنـد که ذی المقـدّمه تحقق پیـدا کرده باشـد، در نتیجه از طرفی ذی المقدّمه متوقّف بر مقدّمه موصـله است و از طرفی مقـدّمه موصـله هم متوقّف بر ذی المقدّمه است. و این دور است. پاسخ: به‌نظر می‌رسد در تقریر دور خلطی صورت گرفته که با دقّت برطرف می‌شود. بیان مطلب: ما قبول داریم که مقدّمه موصـله متوقّف بر ذی المقدّمه است، امّا قبول نداریم که ذی المقـدّمه متوقّف بر مقـدّمه موصـله باشـد، ذی المقـدّمه بر ذات مقـدّمه توقّف دارد نه بر مقـدّمه با قیـد ایصال. بنابراین بین موقوف و موقوف علیه مغایرت حاصل شده و مسأله دور از بین می‌رود. راه دوّم (مسأله تسـلسل): تقریر مسأله تسلسل نیاز به یک مقدّمه دارد و آن این است که اگر یـک مرکّبی مأمور به به امر وجوبی واقع شود- خواه وجوبش وجوب نفسـی باشـد یا وجوب غیری- اجزاء این مرکّـب، همـان‌طور کـه اتّصـاف بـه وصـف جزئیت برای ایـن مرکّـب را دارنـد، اتّصـاف بـه وصـف مقـدّمیت برای مـأمور بـه را نیز دارند.[۴۱۲] حال به صاحب فصول رحمه الله گفته می‌شود: شـما که مقـدّمه موصـله را متعلّق وجوب غیری می‌دانیـد، براساس مبنای شما، متعلّق وجوب غیری یک شـیء مرکّب است نه یک شـیء بسیط. و آن شـیء مرکّب عبارت از ذات مقـدّمه و قید ایصال است. حال با توجه به این مبنا که هر جزء مرکّب، علاوه بر اینکه جزئیت برای کل دارد، مقـدّمیت هم برای آن دارد، نتیجه این می‌شود که ذات مقدّمه، مقدّمیت دارد برای مقدّمه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۳۹

موصـله، همـان‌طور که قیـد ایصـال هم مقـدّمیت دارد برای مقـدّمه موصـله. پس «نصب نردبـان» همان‌طور که مقـدّمه برای «بودن بر

پشت‌بام»- کـه واجـب نفسـی اسـت- می‌باشـد، مقـدّمه برای «نصب نردبـان موصـل»- که واجب غیری است- نیز می‌باشـد. و چـون صاحب فصول رحمه الله مقـدّمه موصـله را واجب به وجوب غیری می‌دانـد، پس بایـد برای دوّمین بار قیـد ایصال را در ذات مقـدّمه بیاورد تا وجوب غیری پیـدا کنـد. و درحقیقت، آن «نصب نردبان» که مقـدّمه برای «نصب نردبان موصل» است وجوب غیری ندارد، بلکه «نصب نردبـان موصـل به نصب نردبـان موصـل به بودن بر پشت‌بام» وجوب غیری ثانوی پیـدا می کنـد. حال می‌آییم سـراغ این «نصب نردبان» می‌بینیم متعلّق این وجوب غیری دوّم هم شیئی مرکّب از «نصب نردبان» و قید «ایصال به نصب نردبان موصل به بودن بر پشت‌بام» است و چون اجزاء مرکّب مقـدّمیت دارنـد، برای سوّمین بار نصب نردبان مقـدّمیت پیـدا می کنـد برای واجب به وجوب غیری دوّم و چـون در بـاب مقـدّمه، متعلّق وجوب غیری، عبـارت از مقـدّمه موصـله می‌باشـد، پس برای وجوب غیری سوّم هم یک مقـدّمه موصـله بایـد پیـدا شود و هنگامی که پای مقـدّمه موصـله به میان آمد باز مسأله ترکیب تحقق پیدا خواهد کرد و به دنبال آن مسأله مقـدّمیت اجزاء و وجوب آنها مطرح می‌شود و چون وجوب مقـدّمی به مقـدّمه با قیـد ایصال تعلّق گرفته نه به ذات مقدّمه، در وجوب غیری چهـارم هم عنوان ایصـال مطرح می‌شود و بـاز ذات مقـدّمه جزئیت و مقـدّمیت پیـدا کرده و مسـأله ترکیب و جزئیت و مقـدّمیت مطرح می‌شـود و همین‌طور ادامه پیـدا می کنـد و جـایی نیست که توقّف پیـدا کنـد و چنین چیزی تسـلسل است و اسـتحاله تسـلسل در جای خودش ثابت است. پاسخ: ما قبول داریم که اجزاء هر مرکّبی اتّصاف به جزئیت دارند امّا این معنا را به‌صورت کلّی نمی‌پـذیریم که اگر مرکّبی، مأمور به واقع شد، اجزاء آن مرکّب حتماً باید اتّصاف به مقدّمیت برای آن مأمور به داشـته باشـند. ما در این مسئله قائل به تفصیل هستیم: در مرکبّات عقلیه مثل ماهیت که مرکّب از جنس و فصل است و هر دو جزء آن

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۴۰

عقلی می‌باشـند- ما مقـدّمیت را نمی‌پـذیریم و شایـد تعبیر به مقدّمه در این باب هم غلط باشد. جمله «الحیوان جزء للإنسان» صـحیح است امّـا تعبیر «الحیوان مقدّمـهٔ للإنسان» نادرست است. در مرکّبات حقیقیه خارجیه مثل ترکّب انسان خارجی از مادّه و صورت- نیز همین‌طور است. مادّه و صورت به‌عنوان اجزاء انسان مطرحند ولی نمی‌توان گفت:

«مـادّهٔ الشـیء مقدّمـهٔ له» یـا «صورهٔ الشـیء مقدّمـهٔ له». امّا دو نوع دیگر از مرکّبات وجود دارنـد که تعبیر به مقـدّمیت در آنها مانعی نـدارد: الف: مرکّبات صـناعیه با معنای وسیعش. مثلًا مـدرسه یک مرکّب صـناعی است که از اجزاء و مصالـح تشـکیل شـده که آن اجزاء بـا کیفیت خاصّی به همـدیگر ارتبـاط داده شده‌انـد تـا اثر خاص بر آنها مترتّب شود. در اینجا علاوه بر اینکه مصالـح و اجزاء به‌عنوان جزء برای ساختمـان مـدرسه هسـتند، تعبیر به مقـدّمیت نیز صـحیح است. ب: مرکّبـات اعتباریه و آن مرکّباتی است که یک اعتبارکننـده‌ای، ماننـد شـارع مقـدّس اسـلام، آمـده و اجزائی از مقولاـت متبـاین را جمع‌آوری کرده و- به‌لحـاظ احاطه علمی که به حقایق اشیاء دارد- با یک دیـد وحدت به آنها نگاه کرده و حکمی برآن مترتّب کرده است. مثلًا صـلاهٔ، یک مرکّب اعتباری اسـت که از مقولات متباین تشـکیل شـده است ولی شارع آنها را با دید وحدت نگاه کرده به‌گونه‌ای که ارتباط بین این‌ها به نحوی اسـت که اگر یک جزء، عمـداً خلل پیـدا کنـد، مثل این است که بقیه اجزاء هم واقع نشده است. شارع احاطه علمی دارد و می‌داند که این مجموعه بـا این کیفیت معراج المؤمن و قربان کلّ تقیّ است و آثار دیگر برآن مترتّب می‌شود. در مرکّبات اعتباریه هم مانعی نـدارد که ما علاوه بر جزئیت مسأله مقدّمیت را نیز مطرح کنیم.

اگرچه در تعبیرات متعـارف، عنوان مقـدّمات را از عنوان مقارنـات جـدا کرده‌انـد، امّا دلیلی نـداریم که بتوانـد مقـدّمیت رکوع برای صلاهٔ را نفی کنـد. حـال که اقسـام مرکّبـات و تفصـیل بین آنها روشن شـد می گوییم: ما نحن فیه از اقسام مرکّبات عقلیه است، زیرا صاحب فصول رحمه الله که متعلّق وجوب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۴۱

غیری را «مقـدّمه با قیـد ایصال» می‌دانـد، واجب غیری دارای ترکّب تقییدی خواهد بود و هرجا مسأله تقیّد مطرح شود، تقیّدْ جزئیت

دارد امّا جزئیت تقیّد، یک جزئیت عقلیه است. اگر صاحب فصول رحمه الله می‌گفت: «متعلّق وجوب غیری عبارت از مقدّمه و ایصال است».[۴۱۳] ممکن بود ما ترکّب را غیر از ترکّب عقلی بدانیم امّا ایشان مسئله را به‌صورت تقیید مطرح کرده است و راهی به غیر از جزئیت عقلیه وجود ندارد. و در مرکّبات عقلیه ما مقدّمیت اجزاء را قبول نداریم.[۴۱۴] در نتیجه اشکال تسلسل به صاحب فصول رحمه الله اشکالی مبنایی است و چون این مبنا مورد قبول ما نیست، لذا ما اشکال تسلسل را بر صاحب فصول رحمه الله وارد نمی‌دانیم.

همان گونه که اشکال دور را وارد ندانستیم. راه سوّم (تعدّد وجوب نسبت به ذی المقدّمه): گفته شده است: بنا بر بیان صاحب فصول رحمه الله، ذی المقدّمه هم وجوب نفسی پیدا می‌کند و هم وجوب غیری و چنین چیزی محال است. بیان مطلب: فرض ما این است که ذی المقدّمه وجوب نفسی دارد. حال با توجه به اینکه صاحب فصول رحمه الله معتقد به وجوب غیری مقدّمه موصله است و مقدّمه موصله متوقّف بر ذی المقدّمه است،[۴۱۵] ذی المقدّمه جنبه مقدّمیت برای مقدّمه موصله پیدا کرده و متّصف به وجوب غیری می‌شود. به‌عبارت دیگر: از ناحیه ذی المقدّمه، یک وجوب غیری به‌سوی مقدّمه موصله ترشح پیدا می‌کند و از طریق این وجوب غیری، یک وجوب غیری به ذی المقدّمه- که مقدّمه برای این مقدّمه موصله است- ترشح پیدا می‌کند. در نتیجه ذی المقدّمه هم وجوب نفسی پیدا می‌کند و هم وجوب غیری.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۴۲

تازه این در جایی است که ذی المقدّمه دارای یک مقدّمه باشد. امّا اگر- مثلًا- دارای ده مقدّمه بود، در اینجا یک وجوب نفسی و ده وجوب غیری برای ذی المقدّمه پیدا خواهد شد.[۴۱۶] و چنین چیزی ثبوتاً ممتنع است. ممکن است کسی بگوید: اگر دو عنوان وجود داشته باشد، چه مانعی دارد که دو وجوب روی آن دو عنوان تحقق پیدا کند؟ همان‌طور که بنا بر قول قائلین به جواز اجتماع امر و نهی، در صلاهٔ در دار غصبی، وجوب و حرمت تحقق دارد. صلاهٔ در دار غصبی به‌عنوان صلات واجب و به‌عنوان غصب حرام است. در ما نحن فیه هم چه مانعی دارد که دو وجوب جمع شود، یک وجوب نفسی به‌عنوان ذی المقدّمه و یک وجوب غیری به‌عنوان مقدّمه؟ در پاسخ می‌گوییم: ما نحن فیه با مسأله جواز اجتماع امر و نهی تفاوت دارد.

اینجا- به‌اصطلاح علمی- حیثیتش، حیثیت تعلیلی است امّا در مسأله صلاهٔ و غصب، حیثیتش، حیثیت تقییدی است. به‌عبارت دیگر: در صلاهٔ در دار غصبی، آنچه متعلّق وجوب است عنوان صلاهٔ و آنچه متعلّق حرمت است عنوان غصب است و این دو در عالم عنوان متغایرند عنوان صلاهٔ هیچ ربطی به غصب ندارد و عنوان غصب هم هیچ ربطی به صلاهٔ ندارد. امّا ازنظر وجود خارجی چه‌بسا این دو اتّحاد پیدا می‌کنند. ولی در ما نحن فیه وقتی «بودن بر پشت‌بام» وجوب نفسی پیدا می‌کند، وجوب نفسی به همین «بودن بر پشت‌بام» تعلّق می‌گیرد نه به‌عنوان ذی المقدّمه. ذی المقدّمه، علت است. حیثیتش حیثیت تعلیلی است ولی متعلّق حکم، عنوان ذی المقدّمه نیست بلکه «بودن بر پشت‌بام» متعلّق حکم است و وجوب نفسی به آن تعلّق گرفته است.

حال اگر این «بودن بر پشت‌بام» به‌عنوان مقدّمه مقدّمه شد، وجوب غیری مقدّمی هم روی مفهوم مقدّمه نرفته است، بلکه به خود «بودن بر پشت‌بام» تعلّق گرفته است ولی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۴۳

علت آن این است که «بودن بر پشت‌بام» به‌عنوان مقدّمه مقدّمه است.[۴۱۷] در نتیجه در ما نحن فیه، هم وجوب نفسی و هم وجوب غیری به «بودن بر پشت‌بام» تعلّق گرفته است و در چنین مواردی، هیچ‌کس نمی‌تواند قائل به جواز اجتماع شود، هرچند ما در صلاهٔ در دار غصبی، اجتماع امر و نهی را جایز بدانیم. آنجا تعدّد عنوان مطرح بود ولی در اینجا تعدّد متعلّق حکم مطرح نیست. پس خلاصه بیان مستشکل این می‌شود که قول به مقدّمه موصله مستلزم اجتماع وجوب نفسی و وجوب غیری بر نفس عنوان ذی المقدّمه است و چنین چیزی محال است. پاسخ راه سوّم: ما قبول می‌کنیم که «بودن بر پشت‌بام» متوقّف بر «نصب نردبان» است و «نصب

نردبان» بر «بودن بر پشت‌بام» توقّفی نـدارد امّا «نصب نردبان موصل» متوقّف بر «بودن بر پشت‌بام» است همچنین قبول می‌کنیم که بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله «نصب نردبان موصل» وجوب غیری دارد. امّا بحث در اینجاست که وقتی «نصب نردبان موصل» بر «بودن بر پشت‌بام» توقّف پیدا کرد- و به‌عبارت دیگر: «ذی المقدّمه، عنوان مقدّمه مقدّمه پیدا کرد»- چه چیزی وجوب پیدا می‌کند؟ روشن است که اینجـا متعلّق وجوب غیری، نفس ذی المقـدّمه نیست، زیرا این خلاـف مبنای صاحب فصول رحمه الله است. صاحب فصول رحمه الله می‌گویـد: «مقـدّمه، وقتی وجوب غیری پیـدا می‌کنـد که عنوان ایصال را به همراه داشـته باشد». بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله نه تنها مقـدّمه بایـد موصـله باشـد بلکه «مقـدّمه مقـدّمه» هم باید موصـله باشد تا وجوب غیری پیدا کند. درحالی‌که «مقدّمه مقدّمه»

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۴۴

همان «ذی المقـدّمه» است. آیا ذی المقـدّمه، موصل به چه چیزی می‌توانـد باشـد؟ در اینجا دو احتمال مطرح است: احتمال اوّل: این است که مـا «موصَـل الیه» را در تمـامی مقـدّمات، خـود ذی المقـدّمه بـدانیم یعنی همـان‌طور که «نصب نردبـان» ایصـال به «بودن بر پشت‌بام» دارد، در مقـدّمه مقـدّمه هم «بودن بر پشت‌بام» ایصال به «بودن بر پشت‌بام» دارد. این احتمالْ معقول نیست که چیزی عنوان موصـلیت به خودش داشـته باشد و موصِل و موصَل الیه شیء واحدی باشند. احتمال دوّم: این است که گفته شود: موصلیت در مورد «نصب نردبان»، در ارتباط با «بودن بر پشت‌بام» است امّا موصلیت «مقدّمه مقدّمه» در ارتباط با مقدّمه اوّل است.

به‌عبارت دیگر: مقـدّمه مقـدّمه، موصل به مقدّمه است، یعنی «بودن بر پشت‌بام» موصل به «نصب نردبان» است. این احتمال هم ممتنع است، زیرا شـما اگر بگوییـد: «مقـدّمه مقـدّمه- یعنی خود ذی المقدّمه- به ذات مقدّمه اوّل- یعنی نصب نردبان- موصـلیت دارد». ما می‌گوییم: چنین چیزی درست نیست، زیرا «بودن بر پشت‌بام» نمی‌توانـد موصل به هر «نصب نردبان» ی باشـد بلکه باید موصل برای «نصب نردبان موصل» باشـد، چون اگر قیـد ایصال به همراه «نصب نردبان» نبود، ما از ابتـدا مقدّمیت «نصب نردبان» را برای «بودن بر پشت‌بـام» قبول نمی‌کردیم. در نتیجه «بودن بر پشت‌بام» مقـدّمه موصـله برای آن «نصب نردبان» می‌شود که موصل به همین «بودن بر پشت‌بام» است. و موصِل و موصَل الیه، با یک واسطه اتحاد پیدا می‌کنند و خود شیء، موصل به نفس خودش می‌شود. چنین چیزی محال است. موصـلیت شـیء به نفس خودش محال است خواه بـدون واسطه باشـد یا باواسـطه. در نتیجه، بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله- که قائل به مقدّمه موصـله است- وجوب غیری نمی‌تواند به سراغ ذی المقدّمه بیاید. به‌عبارت دیگر: صاحب فصول رحمه الله ذی المقدّمه را واجب غیری نمی‌داند بلکه معتقد است وجوب غیری در مورد مقدّمه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۴۵

بدون واسطه با قید ایصال است. و اگر در مقدّمه مقدّمه هم قائل به وجوب غیری شود، جایی را درنظر دارد که مقدّمه مقدّمه، چیزی غیر از ذی المقدّمه باشد. پس نمی‌توان به ایشان اشـکال کرد که قول به مقدّمه موصـله مستلزم اجتماع حکمین مثلین در ذی المقدّمه است. نتیجه بحث در ارتباط با مقام ثبوت از آنچه گفته شد معلوم گردید که مسأله مدخلیّت قید ایصال در متعلّق وجوب غیری- که صاحب فصول رحمه الله عقیده داشت- در مقام ثبوت اشکالی ندارد.

تفسیری دیگر از کلام صاحب فصول رحمه الله:

اشاره

یادآوری: بنا بر تفسیر سابق از کلام صاحب فصول رحمه الله قیـد ایصال در متعلَّق وجوب غیری نقش داشت، یعنی وجوب غیری به آن «نصب نردبان» ی تعلّق گرفته بود که به دنبال آن ذی المقدّمه تحقّق پیدا کند. همان‌طور که- در باب واجب نفسی- مثلًا «صلاهٔ

مقیّد به طهارت» برای ما واجب شده است و لازمه یک چنین چیزی این است که بر مکلّف هم اتیان اصل متعلّق لازم باشد و هم اتیان قید آن. و در ما نحن فیه نیز باید گفت: «همان‌طور که اصل نصب نردبان وجوب غیری دارد، ایصال به ذی المقدّمه هم وجوب غیری دارد». براساس این مبنا بود که اشکالاتی بر کلام صاحب فصول رحمه الله وارد شده بود و ما هم آن اشکالات را جواب دادیم. ولی بعضی از بزرگان- چون مرحوم محقق حائری و مرحوم محقق عراقی- درصدد برآمده‌اند کلام صاحب فصول رحمه الله را به گونه‌ای تفسیر کنند که اشکالات قبلی برآن وارد نباشد. حال یا به‌نظر آنان اشکالات وارد بوده و خواسته‌اند با تفسیر خودشان این اشکالات را از کلام صاحب فصول رحمه الله برطرف کنند و یا اینکه منظورشان این بوده که هرچه می‌توانند کلام صاحب فصول رحمه الله را از اشکال دور نگه دارند به‌گونه‌ای که در کلام ایشان حتی توهّم اشکال هم مطرح نشود.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۴۶

اکنون به بحث و بررسی کلام این دو بزرگوار می‌پردازیم:

1- تفسیر محقق حائری رحمه الله از کلام صاحب فصول رحمه الله:

ایشان می‌فرماید: به‌نظر ما مسأله ایصال و موصلیت به‌عنوان قیدیت مطرح نیست و وجوب غیری به ذات مقدّمه تعلّق گرفته است ولی به‌لحاظ ایصال و داعویت ایصال نه به قید ایصال، و بین این دو، فرق وجود دارد. سپس می‌فرماید: وجدان هم با این معنا موافق است. اگر ما فرض کنیم ذی‌المقدّمه‌ای دارای چند مقدّمه است به گونه‌ای که تا وقتی همه مقدّمات جمع نشوند امکان تحقق ذی المقدّمه وجود ندارد، روشن است که در اینجا هریک از مقدّمات- به‌صورت جدای از یکدیگر- نمی‌تواند متعلّق وجوب غیری و اراده غیریه مولا قرار گیرد و وجدان بر این مطلب گواهی می‌دهد. یک مقدّمه- جدای از سایر مقدّمات- چه فایده‌ای می‌تواند برای مولا داشته باشد تا مولا نسبت به آن وجوب غیری را مطرح کرده باشد؟ امّا وقتی همه مقدّمات را با هم ملاحظه می‌کند، معنایش این است که یک سنخیت و ارتباطی بین آنها وجود دارد و آن سنخیت این است که اگر این‌ها با هم جمع شوند، ممکن است ذی المقدّمه به دنبال آنها تحقق پیدا کند. بنابراین در ملاحظه مجموع مقدّمات، باید ذی المقدّمه را نیز مورد ملاحظه قرار داد. مرحوم حائری می‌فرماید: منظور ما از لحاظ ایصال، همین معناست. یعنی مولا وقتی اراده غیریه‌اش به مقدّمات متعدّدی تعلّق می‌گیرد که سنخیت بین این مقدّمات ملاحظه شده باشد و سنخیت هم این است که انضمام این‌ها در تحقق ذی المقدّمه نقش دارد. در این حال اراده غیری او متعلّق به ذات مقدّمه می‌شود و هیچ قیدی در مراد او مدخلیت ندارد. در این صورت هیچ‌یک از اشکالات گذشته بر صاحب فصول رحمه الله وارد نخواهد شد، زیرا همه آن اشکالات مبتنی بر این بود که قید ایصال در متعلّق وجوب غیری اخذ شده باشد.[۴۱۸]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۴۷

بحث ما مربوط به مقام ثبوت است نه مقام اثبات. در مقام اثبات، اهمال و اجمال امکان دارد، لذا یکی از مقدّمات حکمت این است که مولا در مقام بیان باشد نه در مقام اهمال و اجمال. و این بدان معناست که در مرحله اثبات و تبیین، دو صورت امکان دارد: ۱- گاهی متکلّم در مقام بیان همه خصوصیاتی است که در متعلّق حکمش مدخلیت دارد، که از آن به «مقام بیان» تعبیر می‌شود. ۲- گاهی متکلم در مقام بیان همه خصوصیات نیست بلکه می‌خواهد اجمالًا چیزی را مطرح کرده و عبور کند، بدون اینکه بخواهد خصوصیات معتبر در آن چیز را مطرح کند. امّا در مقام ثبوت، باید همه چیز مشخّص و معیّن باشد و اجمال و اهمال معنا ندارد. «اعتق رقبةً» ممکن است به حسب اثبات دارای اهمال یا اجمال باشد ولی به‌حسب ثبوت باید روشن باشد، زیرا در واقع یا غرض مولا به عتق رقبه مؤمنه تعلّق گرفته و یا به مطلق رقبه و فرض سوّمی- که در مقام ثبوت، غرضِ او معلوم نباشد- قابل تصویر نیست. اکنون

از مرحوم حائری سؤال می کنیم: آیا شما متعلّق وجوب غیری مقدّمی را ثبوتاً چه چیزی می‌دانید؟ در اینجا دو احتمال در کار است: ۱- اگر ایشان متعلّق وجوب غیری مقدّمی را ذات مقدّمه بداند، چنین چیزی رجوع به کلام مشهور می کند. ۲- اگر ایشان متعلّق وجوب غیری مقدّمی را مقدّمه با قید ایصال بداند. به این معنا که تقیید، در متعلّق وجوب نقش داشته باشد، این همان چیزی است که اشکالات گذشته در مورد آن مطرح شد. اگرچه ما آن اشکالات را برطرف کردیم ولی مرحوم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۴۸

حائری که می‌خواهد با توجیه کلام صاحب فصول رحمه الله اشکالات آن را برطرف کند، چنین توجیهی نمی‌تواند برطرف‌کننده آن اشکالات باشد. روشن است که احتمال سوّمی نمی‌توان در اینجا مطرح کرد، زیرا در مقام ثبوت نمی‌تواند مقدّمه نه مطلق باشد و نه مقیّد. در نتیجه اینکه ما بیاییم کلمه «موصله» را از قیدیت بیرون آورده و «لحاظ ایصال» را به‌جای آن بگذاریم، فقط عبارت را عوض کرده‌ایم ولی واقعیت مطلب تغییری پیدا نکرده است. ما به هر صورتی که مقدّمه را ملاحظه کنیم بالاخره در مقام تعلّق وجوب، باید وجوب را به چیزی متعلّق کنیم و غیر از مطلق یا مقید، امر سوّمی نداریم.

2- تفسیر مرحوم محقق عراقی از کلام صاحب فصول رحمه الله:

ایشان می‌فرماید: اگر ما مسأله ایصال را به‌صورت قیدیت و قضیه را به‌صورت قضیه شرطیه مطرح کنیم چه‌بسا اشکالات قبلی بر صاحب فصول رحمه الله وارد باشد، ولی ما قضیه را به‌صورت قضیه حینیه مطرح می کنیم و می گوییم: متعلّق وجوب غیری عبارت از ذات مقدّمه است ولی در حین ایصال مقدّمه به ذی المقدّمه. گویا از ایشان سؤال می‌شود: چه فرقی بین قضیه حینیه و قضیه شرطیه در ما نحن فیه وجود دارد؟ در پاسخ می‌فرماید: در قضیه حینیه، حین و مضاف الیه آن، نقشی در ترتّب حکم بر موضوع ندارند، بلکه همانند یک عنوان مشیر می‌باشند همان‌طور که عنوان «الجالس» در عبارت «علیک بهذا الجالس- مشیراً إلی زرارة-» عنوان مشیر است و مدخلیتی در وجوب مراجعه به زراره و اخذ احکام از او ندارد. مرحوم عراقی در توضیح این مطلب اصطلاحاتی به کار برده می‌فرماید: جایی که ذی المقدّمه دارای مقدّمات متعدّدی باشد، وجود هریک از مقدّمات، به دو صورت می تواند باشد: توأم بودن آن با سایر مقدّمات و توأم نبودن آن با سایر مقدّمات. ایشان در توجیه کلام صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: به‌نظر ما وجوب غیری به

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۴۹

صورت «توأم بودن مقدّمه با سایر مقدّمات» تعلّق گرفته است و چنین چیزی به‌معنای تقیید نیست. در جایی که مقدّمه همراه با سایر مقدّمات باشد، نه ذاتش تغییر کرده و نه قیدی به همراه آن آمده، بلکه همان مقدّمه است. سپس می‌فرماید: در این صورت ما معتقدیم وقتی مثلًا ده مقدّمه داریم، اگرچه هر ده مقدّمه وجوب دارند ولی ما ده وجوب غیری نداریم بلکه یک وجوب غیری داریم ولی نحوه ارتباط این وجوب غیری واحد با این ده مقدّمه، مثل نحوه ارتباط وجوب نفسی متعلّق به صلاة نسبت به اجزاء صلاة است. این تشبیه از دو جهت است: ۱- در امر نفسی متعلّق به اجزاء صلاة، امر واحد است ولی این امر واحد، منبسط بر اجزاء صلاة می‌شود و هریک از این اجزاء، نصیبی از امر خواهند داشت. در ما نحن فیه هم که ذی المقدّمه مثلًا دارای ده مقدّمه است. می گوییم: یک وجوب غیری وجود دارد که منبسط بر مقدّمات می‌شود و هریک از این مقدّمات، نصیبی از این امر غیری خواهند داشت و جزئی از امر غیری به‌عنوان سهم هریک می‌شود. ۲- در باب صلاة، وقتی گفته می‌شود: «بعض امر، به رکوع تعلّق گرفته است» سؤال می‌شود: «آیا رکوع به‌طور مطلق متعلّق بعض امر قرار گرفته به‌گونه‌ای که اگر سجود و سایر اجزاء نباشد، باز هم رکوعْ متعلّق این بعض امر است، یا اینکه رکوع مقیّد به سایر اجزاء، متعلّق بعض امر قرار گرفته است؟». پاسخ این است که هیچ‌یک از این دو مطلب مطرح

نیست بلکه در اینجا مطلب سوّمی در کار است و آن این است که رکوع دارای دو حالت است: یک‌وقت رکوعْ همراه با سایر اجزاء است و یک‌وقت همراه نیست. بعض امر، متعلّق به آن رکوعی است که توأم با سایر اجزاء باشد. یعنی نه مسأله تقیید مطرح است و نه اطلاق به نحوی که سایر اجزاء هم نباشد. این گویا وجود خاصی از رکوع است که بعض امر به آن تعلّق گرفته است. می‌فرماید: در ما نحن فیه که می‌گوییم: «بعض امر غیری به هریک از مقدّمه‌ها تعلّق گرفته است» مراد ما نه مطلق مقدّمه است- به‌گونه‌ای که شامل مقدّمه‌ای شود که سایر مقدّمات همراه آن نیست- و نه مقدّمه مقیّد به اینکه سایر مقدّمات هم همراهش باشد. بلکه مراد مقدّمه در حالی

است که توأم با سایر مقدّمات باشد. و این گویا وجود خاصی از مقدّمه متعلّق امر غیری است.[۴۱۹] رحمه الله: ایشان در کلامش به «قضیه حینیه تعبیر می‌کند. در قضیه حینیه، حینْ نقشی در ترتّب حکم ندارد و همان‌طور که گفتیم: «حینْ جنبه عنوان مشیر دارد و عنوان مشیر هیچ‌گونه مدخلیتی در ترتب حکم ندارد. همان‌طور که عنوان «الجالس» در عبارت امام علیه السلام که- در حال اشاره به زراره- به شخص سؤال‌کننده فرمود: «علیك بهذا الجالس»، به‌صورت عنوان مشیر است و مدخلیتی در حکم- یعنی اصل لزوم مراجعه به زراره و استفاده احکام از او- ندارد. عنوان «حین» هم همین‌طور است. مثل اینکه در تعبیرات عرفی گفته می‌شود: «زید وقتی وارد منزل ما شد که در آن حینْ عَمرو خارج می‌شد». روشن است که خروج عَمرو هیچ مدخلیتی در ورود زید به منزل ما ندارد ولی برای اینکه خصوصیات مسئله را بهتر روشن کرده باشیم، این معنا را بیان می‌کنیم.

به‌عبارت دیگر: باطن قضیه حینیه، همان قضیه مطلقه با یک معرفی بیشتر است، امّا ازنظر ترتّب حکم بر موضوع و ثبوت محمول برای موضوع هیچ‌گونه فرقی بین قضیه مطلقه و قضیه حینیه وجود ندارد. سپس ایشان در ادامه کلامشان به‌جای قضیه حینیه، عنوان «حصه توأم را مطرح کرده فرمودند: «وجوب غیری به آن حصّه‌ای از مقدّمه تعلّق می‌گیرد که توأم با سایر مقدّمات باشد تا ذی المقدّمه بتواند برآن مترتّب شود». ما به ایشان می‌گوییم: «باطن کلمه حصّه، همان عنوان تقیید است. معنای حصّه در مورد مطلق، همان تشعّب مطلق است و مطلق اگر بخواهد تشعّب پیدا کند، راهی غیر از تقیید ندارد. آیا وقتی گفته می‌شود: «الإنسان إمّا عالم و إمّا جاهل» امکان دارد

که حصّه عالم در مورد انسان غیر از حصّه جاهل باشد ولی درعین‌حال، علم و جهل نقشی به‌صورت تقیید نداشته باشند؟ روشن است که چنین چیزی ممکن نیست. عالم یعنی انسانی که مقیّد به علم است. جاهل یعنی انسانی که مقیّد به جهل است. بنابراین واقعیت مسئله این است که مرحوم عراقی عنوان ایصال- که در کلام صاحب فصول رحمه الله به عنوان قیدیت مطرح بود- را برداشته و به جای آن اصطلاح «حصه توأم» یا «قضیه حینیه» را به کار برده‌اند، ولی مطلب یک چیز است و عبارت تغییر پیدا کرده است. درحالی‌که ما در مسائلی که مربوط به مقام ثبوت قضایا است، باید به بررسی واقعیات پرداخته و تحت تأثیر این عناوین و عبارات و اصطلاحات قرار نگیریم. در نتیجه اگر مراد ایشان از «حصّه توأم»، همان تقیید باشد، چنین چیزی به همان قید ایصال در کلام صاحب فصول رحمه الله رجوع می‌کند. و اگر مراد ایشان مطلق مقدّمه باشد، رجوع به کلام مشهور می‌کند. و با «حصّه توأم» نمی‌توان چیزی درست کرد که نه حرف مشهور باشد و نه حرف صاحب فصول رحمه الله، و احتمال سوّمی در اینجا وجود ندارد. زیرا در مقام ثبوت نمی‌تواند اهمال و اجمالی در کار باشد.

مقام دوّم (مقام اثبات)[420]

در مقام اثبات، مرحوم آخوند ابتدا دو اشکال ذیل را به صاحب فصول رحمه الله وارد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۵۲

کرده است: اشـکال اوّل: داعی و باعث بر ایجاب یک شیء عبارت از اثر و فایده‌ای است که برآن مترتّب می‌شود. وجوب غیری هم از این امر مسـتثنی نیست و مـا می‌بینیم اثر مقـدّمه و فایـده‌ای که برآن مترتّب می‌شود، همـان تمکّن از انجام ذی المقـدّمه است. این فایده در همه مقدّمه‌ها وجود دارد، خواه ذی المقدّمه به دنبال آن تحقق پیدا کند یا نه.

به عبارت دیگر: «حالت ایصال و عدم ایصال تأثیری در وجود فایده ندارد». لذا وجوب غیری باید به مطلق مقدّمه تعلّق بگیرد و لازمه منحصـر کردن وجـوب غیری به مقـدّمه موصـله، این است که مـا اوّلًا: یکایـک مقـدّمات را محکـوم به وجوب غیری ننمـاییم، بلکه مجمـوعه آنهـا را- که از آن به علت تـامّه تعبیر می‌شـود- محکـوم به وجـوب غیری بنمـاییم و ثانیـاً: آنچه محکـوم به وجوب غیری می‌شود، مطلق علت تامّه نباشد بلکه علت تامّه در خصوص واجبات تسبیبیه و تولیدیه محکوم به وجوب غیری شوند.

واجبـات تسبیبیه و تولیـدیه عبـارت از واجباتی است که وقتی انسان علت تامّه‌اش را ایجاد کرد، معلول به دنبال آن تحقق پیـدا کنـد، مثلًا اگر ذی المقدّمه عبارت از احراق باشد، اینجا واجب ما یک واجب تسبیبی است، یعنی احراق نمی‌تواند مسـتقیماً تحقق پیدا کند بلکه به‌سـبب نار تحقق پیـدا می‌کند. مرحوم آخوند معتقد است: لازمه مطرح کردن وجوب غیری در مورد خصوص مقدّمه موصـله، این است که مـا فقط در مواردی بتوانیم وجوب غیری را مطرح کنیم که مقـدّمه، به‌طور تکوینی جنبه ایصال داشـته باشـد، همان‌طور که نار علت تامّه برای احراق است و تکویناً ما را به احراق می‌رساند و مقدّمه‌ای که ایصال تکوینی داشته باشد، فقط عبارت از علت تامّه- آن‌هم در واجبات تسبیبیه- است، امّا در غیر علت تامّه- ماننـد سـبب و شـرط و عدم المانع به‌صورت جداجدا- جنبه موصـلیت تکـوینیه وجـود نـدارد. اجزاء علت نمی‌توانـد ایصـال به معلول داشـته باشـد. آنچه موصـل به معلول است، مجموعه علت تـامّه است، آن‌هم در خصوص نار و احراق که به مجرّد تحقق نار، ایصال تکوینی تحقق داشـته و احراق حاصل می‌شود و حتی اراده مکلّف هم نمی‌تواند مانع از تحقق احراق باشد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۵۳

در اینجا گویا کسـی می‌گوید: چرا شما به‌طور کلّی نمی‌گویید: «مجموعه علت تامّه، موصل به معلول است»؟ ذی المقدّمه عبارت از فعل مکلّف است و هر ممکنی نیاز به علت تامّه دارد، پس چرا شـما مسئله را منحصـر به واجبات تولیـدیه و تسبیبیه می‌کنید؟ مرحوم آخونـد در پاسـخ می‌فرمایـد: در واجبـات غیر تولیـدیه اگرچه مـا علت تامّه را برای هر ممکنی قائل هستیم ولی اشـکال این است که متمم علت تامّه در سایر واجبات، عبارت از اراده مکلّف است یعنی مکلّف پس از انجام همه مقدّمات، می‌تواند ذی المقدّمه را اراده کنـد و می‌توانـد اراده نکند. اگر اراده او به سایر مقدّمات ضـمیمه شد، علت تامّه تحقق پیدا می‌کند. مرحوم آخوند می‌فرماید: اینکه در سـایر واجبـات، اراده بخواهـد متمم و مکمـل علت تـامّه باشـد، دارای اشـکال است، زیرا بنـا بر مبنـای ما اراده امری غیر اختیاری است.[۴۲۱] لـذا اراده مکمّـِل علت تامّه نمی‌توانـد متعلّق وجوب غیری واقع شود. امّا در واجبات تولیـدیه، اراده به‌عنوان مکمّل علت تامّه نیست. وقتی مقـدّمات تحقق نار فراهم شـد و نار تحقق پیدا کرد، احراق هم به‌صورت قهری تحقق پیدا خواهد کرد. درحقیقت، مکمل علت تامّه در واجبات تولیـدیه، آخرین جزئی است که ذی المقدّمه- به‌طور قهری- برآن مترتّب می‌شود. ولی در واجبات غیر تولیـدیه، اراده به‌عنوان مکمل علت است یعنی می‌شود همه مقـدّمات را در خارج ایجاد کرد بـدون اینکه انجام ذی المقدّمه را اراده کرده باشـد. اگر بخواهـد ذی المقـدّمه هم وجود داشـته باشـد، بایـد به دنبال مقـدّمات، ذی المقدّمه هم اراده شود و اراده نمی‌تواند متعلّق وجوب غیری واقع شود.[۴۲۲] پاسـخ اشـکال: به‌نظر ما این اشـکال مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله باطل است، زیرا مرحوم آخونـد از کلام صاحب فصول رحمه الله برداشتی کرده که این برداشت صـحیح نیست. مرحوم آخوند تصور کرده است که وقتی صاحب فصول رحمه الله عنوان «مقدّمه موصله» را مطرح می‌کند و موصلیت را به‌عنوان صفت برای مقدّمه قرار

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۵۴

می‌دهد، مرادش این است که خود مقدّمه، ایصال قهری به ذی المقدّمه دارد. بر مبنای این تصوّر، ملاحظه می‌کند که مقدّمه در جایی ایصال قهری به ذی المقدّمه دارد که علت تامّه برای ذی المقدّمه بوده و جنبه تولیدیت و تسبیبیت داشته باشد و الّا اجزاء علت، به تنهایی نمی‌توانند ما را به ذی المقدّمه برساند. همچنین خود علت تامّه در غیر واجبات تسبیبیه و تولیدیه- وقتی همراه اراده است- اگرچه موصل به ذی المقدّمه است ولی نمی‌تواند متعلّق وجوب غیری قرار گیرد، زیرا اراده امری غیر اختیاری است و به‌عنوان مکمّل علت تامّه مطرح است مگر اینکه ما اراده را کنار بگذاریم و در این صورت اگرچه واجب، صد مقدّمه هم داشته باشد و ما همه آنها را انجام دهیم، چنانچه به دنبال این صد مقدّمه، اراده ذی المقدّمه نباشد، آن مقدمات نمی‌تواند موصل به ذی المقدّمه باشد. درحالی‌که صاحب فصول رحمه الله نمی‌خواهد چنین چیزی بگوید. ایشان می‌خواهد بگوید: این «نصب نردبان» که در خارج تحقق پیدا می‌کند دو حالت دارد: ۱- به دنبال آن، «بودن بر پشت‌بام» به اراده مکلّف واقع نمی‌شود. در این صورت، «نصب نردبان» وجوب غیری ندارد. ۲- به دنبال آن، «بودن بر پشت‌بام» به اراده مکلّف واقع می‌شود، در این صورت تحقق «بودن بر پشت‌بام» کاشف از وجوب «نصب نردبان» است. پس درحقیقت، موصلیتْ به‌معنای ترتّب قهری ذی المقدّمه بر مقدّمه نیست بلکه به‌معنای این است که ذی المقدّمه، به دنبال این مقدّمه، با اراده مکلّف تحقق پیدا کند.

یعنی این‌گونه نباشد که مکلّف، «نصب نردبان» بنماید ولی هدفش «بودن بر پشت‌بام» نباشد و یا اگر چنین هدفی هم داشته باشد از تصمیم خود منصرف شده و بعد از «نصب نردبان» نسبت به «بودن بر پشت‌بام» پشیمان شود و یا حتی اگر بعد از «نصب نردبان» با اینکه تصمیم بر «بودن بر پشت‌بام» داشت ولی مانعی پیش آمد و نگذاشت این «بودن بر پشت‌بام» تحقق پیدا کند، در این موارد صاحب فصول رحمه الله عقیده دارد که «نصب نردبان» وجوب غیری ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۵۵

بنابراین خود «نصب نردبان» گاهی موصل و گاهی غیر موصل است و اگر ما بخواهیم موصلیت را آن‌گونه که مرحوم آخوند معنا کردند، بدانیم، «نصب نردبان» هیچ‌گاه موصل به «بودن بر پشت‌بام» نخواهد بود، زیرا بعد از «نصب نردبان» باید اراده «بودن بر پشت‌بام» بیاید و به دنبال آن خود «بودن بر پشت‌بام» تحقق پیدا کند.

اشکال دوّم مرحوم آخوند بر صاحب فصول رحمه الله:

اگر مکلّف مقدّمه‌ای را در خارج انجام داد، ولی هنوز ذی المقدّمه تحقق پیدا نکرده است، آیا وجوب غیری متعلّق به مقدّمه ساقط شده است یا باید به انتظار آینده باشیم؟

بدیهی است که به انتظار آینده بودن معنا ندارد. در نتیجه باید گفت: «تکلیف به وجوب غیری ساقط شده است». آن‌وقت از صاحب فصول رحمه الله سؤال می‌شود: علت سقوط وجوب غیری چیست؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: برای سقوط هر تکلیف سه راه وجود دارد: ۱- اطاعت آن تکلیف. ۲- عصیان تکلیف. اگر تکلیف در وقت مقرّر خودش انجام نگرفت، دیگر نمی‌تواند باقی باشد، مگر اینکه دارای قضا باشد که قضا هم تکلیف جدید و مستقلّی است. ۳- از بین رفتن موضوع تکلیف. مثلًا تجهیز میّت مسلمان، واجب کفائی است.

حال اگر فرض کنیم قبل از تجهیز یا در اثناء آن، سیل یا درنده‌ای بیاید و جنازه را با خود ببرد، به‌گونه‌ای که قابل برگشت نباشد، در اینجا تکلیف ساقط می‌شود ولی سقوط آن به اعتبار ارتفاع موضوع تکلیف است نه به اعتبار اطاعت و عصیان. مرحوم آخوند پس از بیان این مطلب، گویا از صاحب فصول رحمه الله سؤال می‌کند: در اینجا که مکلّف، نصب نردبان کرده ولی ذی المقدّمه

هنوز تحقق پیدا نکرده، آیا علت سقوط وجوب غیری، کدام‌یک از این عناوین سه‌گانه است؟ روشن است که در اینجا عصیانی تحقق پیدا نکرده است. موضوع تکلیف هم از بین نرفته است. این گونه نیست که مثلًا نردبان شکسته شده باشد یا پشت بام خراب شده باشد. پس شما

اصول فقه شیعه، ج ۴، ص: ۵۵۶

(صاحب فصول رحمه الله) ناچارید ملتزم شوید که علت سقوط تکلیف، عبارت از موافقت تکلیف است. اگر چنین چیزی را پذیرفتید باید از عنوان مقدّمه موصله دست بردارید برای اینکه در اینجا ذات مقدّمه تحقق پیدا کرده و تکلیف ساقط شده و منشأ سقوط آن‌هم موافقت تکلیف است. در نتیجه تکلیف وجوب غیری به نفس مقدّمه تعلّق گرفته است، خواه ذی المقدّمه به دنبال آن بیاید یا نه.[۴۲۳] پاسخ اشکال: ممکن است صاحب فصول رحمه الله از خود دفاع کرده و بگوید: آنچه که شما بدیهی و مفروغ عنه دانستید، مورد قبول ما نیست. با مجرّد «نصب نردبان» نمی‌توان حکم به سقوط وجوب غیری نمود. ما معتقدیم که باید منتظر آینده باشیم. اگر در آینده «بودن بر پشت‌بام» به دنبال «نصب نردبان» تحقق پیدا کرد، کشف می‌کنیم که مقدّمه در حین وجودش متعلّق وجوب غیری بوده و با اطاعت و موافقت، وجوب غیری‌اش ساقط شده است. و اگر «بودن بر پشت‌بام» به دنبال «نصب نردبان» تحقق پیدا نکرد، می‌فهمیم که اصلًا وجوب غیری در کار نبوده تا ما در مورد سقوط یا عدم سقوط آن بحث کنیم. وجوب غیری، به مقدّمه موصله تعلّق گرفته است. ممکن است کسی بگوید: این بیان مرحوم آخوند با آنچه در ضمن اشکال اوّل فرمودند منافات دارد، زیرا بنا بر آنچه آنجا فرمودند معنای مقدّمه موصله آن شد که به دنبال مقدّمه، یک ایصال قهری تحقق پیدا کند، لذا ایشان وجوب غیری را اختصاص به علت تامّه، آن‌هم در خصوص واجبات تولیدیه و تسبیبیه دادند. اگر مقصود صاحب فصول رحمه الله از مقدّمه موصله یک چنین معنایی باشد، دیگر ما نمی‌توانیم موردی برای اشکال دوّم پیدا کنیم. برای اینکه مورد اشکال دوّم جایی است که مقدّمه‌ای بیاید و به دنبال آن ذی المقدّمه تحقق پیدا نکرده باشد. درحالی‌که مقدّمه موصله به‌معنایی که مرحوم آخوند از کلام صاحب فصول رحمه الله برداشت کرده و درضمن اشکال اوّل مطرح کرد، نمی‌تواند جدای از تحقق ذی المقدّمه باشد. به‌عبارت دیگر: بنا بر مبنایی که در

اصول فقه شیعه، ج ۴، ص: ۵۵۷

اشکال اوّل مطرح شد، مسأله «نصب نردبان» از مورد کلام صاحب فصول رحمه الله خارج است و ایشان مقدّمه‌ای را درنظر دارد که علت تامّه برای ترتّب ذی المقدّمه باشد به‌طوری که حتی اراده مکلّف هم بین علت و معلول فاصله نشده باشد. پس چگونه می‌توان بین این دو جمع کرد؟ در پاسخ می‌گوییم: اشکال دوّم، بیانی مستقل و با قطع‌نظر از اشکال اوّل است.

یعنی اگر ما وجوب غیری را اختصاص به علت تامّه در خصوص واجبات تولیدیه و تسبیبیه ندادیم، آن‌وقت اشکال دوّم را مطرح می‌کنیم. و الّا اگر اختصاص به آن مورد پیدا کند، دیگر ما مقدّمه موصله‌ای که متخلّف از ذی المقدّمه باشد نخواهیم داشت. رجوع به اصل بحث: بحث در ارتباط با کلام صاحب فصول رحمه الله پیرامون مقدّمه موصله بود. سه اشکال ثبوتی در اینجا مطرح بود که هر سه اشکال را جواب دادیم. دو اشکال هم مرحوم آخوند نسبت به مقام اثبات مطرح کرده بودند که ما آن دو را نیز جواب دادیم. البته ما می‌توانیم این دو اشکال را به مقام ثبوت برگردانیم، به این کیفیت که بگوییم: «قول به وجوب مقدّمه موصله، مستلزم محدود کردن دایره وجوب غیری، به علت تامّه در خصوص واجبات تولیدیه است. مگر واجبات تولیدیه چقدر است که ما بیاییم حکم را محدود به واجبات تولیدیه، آن‌هم در ارتباط با مجموع مقدّماتش- نه در مورد تک‌تک مقدّمات- بنماییم؟ قولی که مستلزم یک چنین محدودیتی باشد، ثبوتاً باطل است. در مورد اشکال اخیر نیز همین حرف را می‌زنیم. به‌هرحال، ما هر پنج اشکالی که بر صاحب فصول رحمه الله وارد شده بود جواب دادیم. سپس مرحوم آخوند، ادلّه صاحب فصول رحمه الله را مطرح کرده‌اند که مهم‌ترین آنها دلیل وجدان است و ما به ذکر آن می‌پردازیم: حاصل این دلیل این است که اگر اراده غیریه انسان به چیزی تعلّق

بگیرد، یعنی شیء را- برای رسیدن به یک مطلوب نفسی- متعلّق اراده غیریه خودش قرار دهد، مثلًا «نصب نردبان» را به جهت رسیدن به «بودن بر پشت‌بام» متعلّق اراده غیریه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۵۸

خودش قرار دهد، در این صورت وجدان حکم می‌کند که «نصب نردبان» نمی‌تواند جدای از «بودن بر پشت‌بام» مطلوبیتی برای مولا داشته باشد، بلکه وجودش در این صورت، از نظر مولا مانند حجر در جنب انسان است و فایده‌ای برآن مترتّب نیست.

پاسخ مرحوم آخوند از دلیل صاحب فصول رحمه الله:

مرحوم آخوند از این کلام صاحب فصول رحمه الله دو جواب داده‌اند:

جواب اوّل:

این جواب، مبتنی بر همان برداشتی است که ایشان از کلام صاحب فصول رحمه الله داشتند. همان‌طور که قبلًا گفتیم، ایشان مراد از مقدّمه موصله در کلام صاحب فصول رحمه الله را مقدّمه‌ای دانستند که اثر تکوینی‌اش، ایصال به ذی المقدّمه باشد، به‌همین‌جهت فرمودند: «چنین چیزی اختصاص دارد به مجموع علت تامّه- نه اجزائش- آن‌هم در خصوص واجبات تولیدیه و تسبیبیه که با تحقق علت تامّه، ذی المقدّمه به‌صورت قهری بر مقدّمه مترتّب می‌شود و حتی اراده مکلّف هم نمی‌تواند نقشی داشته باشد». مرحوم آخوند با توجه به مطلب فوق بر صاحب فصول رحمه الله اشکال کرده و می‌فرماید:

«ایصال نمی‌تواند به‌عنوان غرض از مقدّمه مطرح باشد، بلکه غرض از مقدّمه عبارت از این است که انسان با وجود مقدّمه، متمکّن از وصول به ذی المقدّمه باشد و این تمکّن در مورد هر مقدّمه‌ای وجود دارد، حتی در جایی که به دنبال نصب نردبان، بودن بر پشت‌بام هم تحقّق پیدا نکند. در اینجا مقدّمه اثر خود را دارد، یعنی مکلّف با وجود آن می‌تواند به ذی المقدّمه دستیابی پیدا کند. و اگر نصب نردبان وجود نداشت، تحقّق بودن بر پشت‌بام محال عادی بود».[۴۲۴]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۵۹

: کلام ایشان مبتنی بر همان سوء برداشتی است که ایشان از کلام صاحب فصول رحمه الله داشتند. درحالی‌که صاحب فصول رحمه الله موصلیت را وصف تکوینی و قهری مقدّمه قرار نداده بلکه آن را به‌عنوان قیدی در واجب غیری مطرح کرده است، مثل طهارت که به‌عنوان قیدی برای صلاهٔ است. لذا به‌نظر صاحب فصول رحمه الله آنچه برای مکلّف واجب است، خصوص «نصب نردبان» نیست بلکه واجب، نصب نردبانی است که به دنبال آن ذی المقدّمه آورده شود. لذا اگر یک «نصب نردبان» مجرّد در خارج تحقّق پیدا کرد نمی‌توانیم بگوییم: «چنین چیزی واجب بوده است» بلکه باید منتظر بمانیم، اگر به دنبال آن «بودن بر پشت‌بام» تحقّق پیدا کرد، کشف می‌کنیم که این نصب نردبان وجوب غیری داشته است. امّا اگر ایصال- به اراده مکلّف- تحقّق پیدا نکرد، کشف می‌کنیم این نصب نردبان وجوب غیری نداشته است. پس با توجه به اینکه برداشت مرحوم آخوند از کلام صاحب فصول رحمه الله نادرست بود، این جواب مرحوم آخوند هم- که مبتنی برآن برداشت است- نمی‌تواند جواب درستی باشد.

جواب دوّم:

مرحوم آخوند می‌فرماید: ما قبول می‌کنیم که غایت و هدف از اراده غیریه‌ای که متعلّق به مقدّمه می‌شود، نفس توصّل به ذی

المقـدّمه است، نه تمکّن از توصّل، ولی بحث ما در این است که اگر در یک موردی مقدّمه تحقّق پیدا کرد ولی غایت برآن مترتّب نشـد و علت عـدم ترتّب غایت هم چیزی بود که ارتباطی به مقـدّمه نـدارد، آیا لازمه اینکه «وجوب غیری مقـدّمه برای توصّل است» این است که چنین مقـدّمه‌ای وجوب غیری خود را از دست بدهد؟ در اینجا که مقدّمه با تمام خصوصـیاتش تحقّق پیدا کرده و عدم حصول غایت منشأ دیگری داشته است، چرا مقدّمه مطلوبیت غیری

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۶۰

نداشته باشد؟» سپس می‌فرماید: «اگر بنا باشد در مطلوبیت غیریه هر صاحب غایتی، ترتّب آن غایت دخالت داشته باشد، لازم می‌آید که غـایت هم به‌عنوان قیـدی در متعلّق وجوب غیری اخـذ شـده و یـک وجوب غیری هم به غـایت تعلّق گرفته باشـد. و بطلان چنین چیزی واضح و بدیهی است ۴۲۵] زیرا آنچه به عنوان اصل و اساس، مطلوبیت غیریه دارد، عبارت از غایت است و چیزی که به‌عنوان اصـل و اساس مطرح است، معنا نـدارد که وجوب غیری و مطلوبیت غیریه پیـدا کنـد. نه به‌لحاظ اجتماع وجوبین، بلکه به‌لحاظ اینکه دیگر غیری نداریم که این برای خاطر آن، مطلوب باشد. بالاخره باید به چیزی منتهی شود که آن چیز مطلوبیت نفسیه داشته باشد و مـا چیزی غیر از «نصب نردبـان» و «بودن بر پشت‌بـام» نـداریم. در اینجا هم اگر بنا باشـد ترتب «بودن بر پشت‌بام»، به‌عنوان قیـدی در وجوب غیری «نصب نردبان دخالت داشـته باشـد، لازم می‌آیـد که «بودن بر پشت بام» هم مطلوبیت غیریه داشـته باشد چون به عنوان قیـد برای واجب غیری (یعنی مقـدّمه) است و قیـد واجب غیری هم وجوب غیری دارد». سـپس می‌فرمایـد: «گویا منشأ توهّم صاحب فصول رحمه الله خلط ایشان بین جهات تعلیلیه و جهات تقییـدیه است. ایشان خیال کرده آنجایی که جهت تعلیلی مطرح است، تقیید وجود دارد. با اینکه جهت تعلیلی مقابل جهت تقییدی است و این دو- درحقیقت- مباین و مغایر با هم هسـتند. صاحب فصول رحمه الله اراده مقـدّمه را «لغایـة التوصّل بها إلی ذی المقدّمة» می‌داند و هرجا مسأله غایت مطرح شد، معنایش این است که حیثیت، حیثیت تعلیلیه و علت هم علت غایی است. در علت غایی اگرچه علتْ سبب ترتّب حکم می‌شود و اگر این غایت نباشد حکم هم ترتّب پیدا نمی‌کنـد، ولی درعین‌حـال که در ترتب حکم نقش دارد، حکم را روی موضـوع مطلق می‌آورد. نه روی موضوع مقیّـد. گویـا علت غـایی ماننـد واسـطه‌ای اسـت برای ترتّب حکم بر موضـوع، امّـا خـودش به‌عنـوان قیـدیت نقشـی در موضـوع نـدارد. جهـات تعلیلی، درحقیقت به‌عنوان واسطه در اثبات هستند و نقشی در ارتباط با موضوع ندارد[۴۲۶].

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۶۱

: حضـرت امـام خمینی رحمـه الله در امثـال ایـن مـوارد مطلبی می‌فرمودنـد که خـوب است در اینجـا مـورد تـوجّه قرار گیرد. ایشـان می‌فرمودنـد: فرق گذاشـتن بین جهـات تعلیلیه و جهـات تقییـدیه به اینکه جهـات تعلیلیه به هیـچ عنـوان رجوع به تقییـد نمی‌کنـد و- همان‌طور که ما گفتیم- مانند یک شخص ثالث نقش واسطه را دارد، چنین فرقی در مسائل عقلیه قابل قبول نیست.

در مسائـل عقلیه، همه جهـات تعلیلیه، به جهـات تقییـدیه برگشت می‌کنـد. دلیـل این مطلب، همـان چیزی است که مـا در جـواب از مرحوم عراقی و مرحوم حـائری مطرح کردیم. ما گفتیم: وجوب غیری مقـدّمه از راه ملازمه عقلیه ثابت می‌شود[۴۲۷] و مسأله مقدّمه واجب مسأله‌ای عقلی است و هیـچ شـائبه غیر عقلی بـودن در مورد آن وجود نـدارد. در این صورت، عقـل می‌خواهـد بگویـد: «من می‌خواهم درک کنم که بین وجوب نفسـی «بودن بر پشت بـام» و وجوب غیری «نصب نردبان» ملازمه قطعیه عقلیه تحقق دارد». اگر مـا از عقل سؤال کنیم آیا این وجوب غیری متعلّق به نصب نردبان، به مطلق نصب نردبان تعلّق گرفته یا به آن «نصب نردبان» ی تعلّق گرفته که موصل به ذی المقـدّمه باشـد یعنی مکلّف، ذی المقدّمه را به دنبال آن انجام دهد؟ اینجا اهمال معنا ندارد، زیرا مقام، مقام اثبات نیست که عقل بگویـد: «نمی‌دانیم دلیل چه اقتضایی دارد و مفاد دلیل چیست؟» این مطلب بایـد به حسب مقام ثبوت مشـخص باشـد، آن‌وقت عقل یا می‌گویـد که وجوب غیری مترتب بر ذات مقـدّمه است و مسأله توصّل به ذی المقدّمه مطرح نیست و یا اینکه اگر پای توصّل به میان آمد، راهی غیر از مسأله قیدیت تصوّر نمی‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۶۲

ما در پاسخ مرحوم عراقی و مرحوم حائری گفتیم: چگونه می‌شود که «وجوب غیری به مقدّمه با لحاظ ایصال تعلّق گرفته باشد، امّا ایصال قیدیت نداشته باشد؟» بالاخره- یا باید حرف مشهور را بپذیرید و بگویید: «وجوب غیری به مطلق مقدّمه تعلّق گرفته است» در این صورت لحاظ ایصال نقشی ندارد و اگر بخواهید برای لحاظ ایصال نقشی قائل شوید- که وجداناً هم همین‌طور است- چیزی غیر از تقیید نمی‌توانید بگویید. ما با توجه به حاکمیت عقل، امر سوّمی که نه مطلق باشد و نه مقیّد نداریم. پس ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: شما اگر برای غایت نقشی قائل شدید و غایت را هم نفس توصّل دانستید، نه تمکّن از توصّل، جز این چاره‌ای نیست که توصّل به‌صورت قیدیت مطرح باشد.[۴۲۸] نتیجه بحث در مورد کلام صاحب فصول رحمه الله از آنچه گفته شد نتیجه گرفته می‌شود که اگر ما در بحث مقدّمه واجب، اصل ملازمه را بپذیریم، حق با صاحب فصول رحمه الله خواهد بود. البته با آن بیانی که ما در ارتباط با کلام ایشان داشتیم و با توجه به اینکه اشکالات کلام ایشان را برطرف کردیم. امّا اگر ملازمه را نپذیرفتیم، دیگر نوبت به این حرف‌ها نمی‌رسد.

ثمره بین قول مشهور و قول صاحب فصول رحمه الله

در اینجا ثمره‌ای بین قول مشهور- که قائل به وجوب غیری مطلق مقدّمه است- و قول صاحب فصول رحمه الله- که قائل به وجوب مقدّمه موصله است- مطرح شده است.

این ثمره در ارتباط با ضدّین و همان اهم و مهم است که مثال معروف آن ازاله نجاست از مسجد و صلاهٔ در مسجد است، که در صورت وسعت داشتن وقت نماز، ازاله، وجوب فوری پیدا کرده و به‌لحاظ همین فوریت، نسبت به صلاهٔ، اهم خواهد شد. حال اگر کسی در وسعت وقت وارد مسجد شد و مشاهده کرد مسجد آلوده به نجاست است ولی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۶۳

به‌جای برطرف کردن نجاست، به نماز مشغول شد، طبق قول صاحب فصول رحمه الله نماز او صحیح است ولی بنا بر قول مشهور، نماز او باطل خواهد بود. ترتّب این ثمره مبتنی بر بحثی است که در مسأله ضدّ مطرح خواهد شد. در آنجا بحث می‌شود که آیا در باب ضدّین، همان‌طور که هر ضدّی دارای مقدّمه یا مقدّماتی است، نبودن ضدّ دوّم هم به‌عنوان مقدّمه برای وجود ضدّ اوّل مطرح است؟ مثلًا در مورد سواد و بیاض، اگر سواد بخواهد تحقق پیدا کند، همان‌طور که سواد- فی‌نفسه- دارای مقدّمه یا مقدّماتی است، آیا نبودن بیاض هم به‌عنوان مقدّمه برای وجود سواد مطرح است؟ یعنی آیا این مقدّمیت عقلیه دارد؟ در آنجا بعضی قائل به مقدّمیت شده و بعضی هم مقدّمیت را انکار کرده‌اند. و ثمره‌ای که ما در اینجا بین قول مشهور و صاحب فصول رحمه الله ملاحظه می‌کنیم، مبتنی بر این است که در آنجا مقدّمیت أحد الضدّین را برای وجود ضدّ دیگر پذیرفته باشیم. در این صورت، تقریب ترتّب ثمره به این صورت است که بگوییم: در مثل مسأله ازاله و صلاهٔ، که واجب اهمّ- به‌لحاظ فوریت- عبارت از ازاله و واجب مهم عبارت از صلاهٔ است و بین صلاهٔ و ازاله، تضادّ تحقق دارد، یعنی در آنِ واحد، امکان اجتماع ندارند، با توجه به اینکه در باب ضدّین «ترک یکی از دو ضد، مقدّمه برای وجود ضد دیگر است» نتیجه این می‌شود که ترک صلاهٔ، مقدّمه برای فعل ازاله است، برای اینکه اگر مکلّف اشتغال به صلاهٔ پیدا کرد، تحقق ازاله امکان نخواهد داشت. در اینجا مشهور که می‌گویند: «مقدّمه، مطلقاً وجوب غیری دارد، خواه ذی المقدّمه به دنبال آن در خارج تحقق پیدا کند یا نه» وقتی ما ترک صلاهٔ را مقدّمه ازاله بدانیم، ترک صلاهٔ، وجوب غیری پیدا می‌کند و اگر چیزی وجوب پیدا کرد، نقیض آن اتّصاف به حرمت پیدا می‌کند،[۴۲۹] و نقیض آن عبارت از فعل صلاهٔ است.[۴۳۰] و تعلّق نهی و حرمت

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۶۴

به عبادت، مستلزم فساد آن است،[۴۳۱] زیرا عبادت مبغوض نمی‌تواند مقرِّب به‌سوی خداوند باشد. نمی‌تواند معراجیت داشته باشد. در نتیجه بنا بر قول مشهور، در ما نحن فیه اگر مکلّف به‌جای ازاله نجاست، اقدام به اتیان صلاهٔ بنماید، صلاهٔ او باطل خواهد بود. امّا بنـا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله چنین صـلاتی صـحیح است. زیرا صاحب فصول رحمه الله در همین مثال، مطلق ترک صـلاهٔ را متعلّق وجوب غیری نمی‌دانـد بلکه آن «ترک صـلاهٔ» ی را متعلّق وجوب غیری می‌دانـد که به دنبال آن ذی‌المقدّمه‌اش- یعنی ازاله- تحقق پیـدا کنـد. یعنی ایشـان «ترک صـلاهٔ موصل به ازاله» را واجب می‌دانـد و در این صورت، نقیض «ترک صـلاهٔ موصل به ازاله» حرمت پیـدا می‌کنـد و نقیض آن عبارت از «عـدم ترک صـلاهٔ موصل به ازاله» است و «عـدم ترک صـلاهٔ موصل به ازاله» در خارج، گاهی به این صورت است که مکلّف نه صـلاهٔ را اتیان می‌کنـد و نه ازاله را انجام می‌دهد و گاهی به این صورت است که صـلاهٔ را اتیان می‌کنـد ولی ازاله را انجام نمی‌دهـد. بحث ما در همین قسم است. اگر نماز خواند و ازاله نکرد، ترک صـلاهٔ موصل تحقق پیدا نکرده است زیرا «ترک صـلاهٔ موصل» در جانب اثباتش، دو خصوصیت وجود دارد: یکی نخواندن نماز و دیگری ازاله به‌جای نماز. بنابراین اگر نماز نخواند و ازاله کرد، ترک صلاهٔ، موصل است. چیزی که در جانب اثباتش دو خصوصیت اعتبار دارد، نقیض آن‌هم در قالب دو مصداق می‌تواند تحقّق پیدا کند: یکی اینکه نماز بخواند و ازاله نکند- که فاقد هر دو قید است- و دیگر اینکه هر دو را ترک کنـد. آنچه مـورد بحث مـاست، مصـداق اوّل، یعنی فعـل صـلاهٔ و ترک ازاله است. بنـا بر مبنـای صـاحب فصول رحمه الله این عبادت صـحیح است. ممکن است کسـی بگویـد: بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله، برای نقیض، دو مصداق وجود دارد و هر دو مصداق آن حرام است. بنابراین یک مصداق آنکه فعل صـلاهٔ و ترک ازاله است، حرمت پیدا کرده و عبادت منهی عنه فاسد خواهد بود.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۶۵

صاحب فصول رحمه الله در پاسـخ این اشـکال خواهد گفت: جایی که یک مقیّدی وجوب پیدا می‌کند و نقیض این مقیّد متّصف به حرمت می‌شود، نقیضْ امر واحـدی است و در آن تعـدّد وجود نـدارد. لذا در مقام تعریف نقیض می‌گویند: «نقیض کلّ شـیء رفعه» یعنی نقیض هر چیزی عبـارت از عـدم آن چیز است، زیرا رفع به‌معنـای عـدم است و جنبه اثبـاتی در آن مطرح نیست. حتی به معنای اعـدام هم نیست که نوعی اضافه وجودیه به کسـی پیـدا کند. در این صورت اگر ترک صـلاهٔ موصل، وجوب پیدا کرد، نقیض آن- یعنی «عدم ترک صـلاهٔ موصل»- حرمت پیدا می‌کند. ولی این «عدم ترک صـلاهٔ موصل» گاهی از نظر خارج، مقارن با فعل صلاهٔ و ترک ازاله- که مورد بحث مـاست- می‌باشـد، و گـاهی مقارن با ترک صـلاهٔ و ترک ازاله می‌شود. مقارنت یک عنوان حرام با چیز دیگری، موجب سـرایت حرمت نمی‌شود. نه تنها مقارنتْ موجب سـرایت حرمت نیست بلکه حتی ملازمه هم موجب سـرایت حرمت نمی‌شود. فقـط لازمه متلازمین این است که متلازمین نمی‌تواننـد دو حکم غیر قابل اجتماع داشـته باشـند یعنی نمی‌شود یکی از آنها حرام و دیگری واجب باشـد. امّـا اگر یکی از آنها واجب بود، معنایش این نیست که ملازم دیگر هم واجب است بلکه ممکن اسـت ملازم دیگر مباح یا مستحب باشد.

همچنین اگر یکی از متلازمین حرام بود، لازم نیست که ملازم دیگر هم حرام باشد، بلکه ممکن است مباح باشد. پس وقتی در باب متلازمین، مسأله تعـدّی حرمت از احـد المتلازمین به دیگری مطرح نیست در غیر باب متلازمین- که از آن به مقارن تعبیر می‌کنیم- به طریق اولی تعـدّی مطرح نیست. و در مـا نحن فیه، مسأله مقارنت مطرح است، یعنی نقیضْ عبارت از «عـدم ترک صـلاهٔ موصل به ازاله» است و این عنوان واحـد است و حرام می‌باشـد. امّـا این ازنظر خـارج مقـارن بـا یکی از دو چیز می‌شود: گاهی مقارن با ترک صلاهٔ و ترک ازاله و گـاهی مقـارن بـا فعل صـلاهٔ و ترک ازاله می‌شود و این مقارنت اقتضا نمی‌کنـد که حکم حرمت از آن عنوان واحد عدمی، به این دو شیء مقارن در خارج سرایت کند. در نتیجه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۶۶

فعل صلاۀ که یکی از دو مقارن است، متصف به حرمت نمی‌شود و نمی‌توان حکم به بطلان آن نمود.

اشکال شیخ انصاری رحمه الله بر ترتّب ثمره مذکور:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: اگر ما بخواهیم مسئله را با دقت بررسی کرده و بر عنوان واقعی تکیه کرده و از آن تعدّی و تجاوز نکنیم، صلاۀ در مثال فوق، همان‌طور که بر مبنای صاحب فصول رحمه الله صحیح است بر مبنای مشهور هم صحیح خواهد بود، زیرا بنا بر حرف مشهور، ترک صلاۀ، مقدّمیت و وجوب غیری دارد و هیچ‌گونه قید و شرطی- مانند موصلیت- همراهش نیست. در این صورت، نقیض آن، حرام می‌شود و با توجه به «نقیض کلّ شیء رفعه» نقیض «ترک صلاۀ» عبارت از «عدم ترک صلاۀ» است. پس «عدم ترک صلاۀ» حرام خواهد بود نه «فعل صلاۀ». به‌عبارت دیگر: بنا بر مبنای مشهور، تا وقتی حرمت را متعلّق به فعل صلاۀ نکنیم نمی‌توانیم حکم به بطلان صلاۀ بنماییم. و مرحوم شیخ انصاری می‌گوید: اگر ما مسئله را با دقّت بررسی کنیم، بنا بر مبنای مشهور هم باید چنین صلاتی صحیح باشد. زیرا در ما نحن فیه آنچه- به‌نظر مشهور- واجب است عبارت از «ترک صلاۀ» و آنچه حرام است «عدم ترک صلاۀ» است و «فعل صلاۀ» نمی‌تواند مصداق یک امر عدمی قرار گیرد هرچند مضاف الیه این امر عدمی هم عدم باشد، مثلًا اگر بخواهیم در مورد زید تعبیری داشته باشیم می‌توانیم بگوییم: «زید متّصف به وجود است» و نمی‌توانیم بگوییم: «زید، متّصف به عدم العدم است». درست است که «عدم العدم» ملازم با وجود است ولی ملازم بودن بدان معنا نیست که مفهوم «عدم العدم» و «وجود» یک چیز باشد. این دو در خارج با یکدیگر اتحاد دارند ولی اتحاد خارجی سبب نمی‌شود که حکم حرمت از عنوان عدم به عنوان وجود سرایت کند. و تا زمانی که سرایت نکند، نمی‌توان صلاۀ را منهی عنه و حرام و باطل دانست. شیخ انصاری رحمه الله سپس می‌فرماید: ولی اگر این دقت‌ها را کنار بگذاریم، هم بنا بر

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۶۷

مبنای مشهور و هم بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله باید حکم به بطلان صلاۀ بنماییم. دلیل بطلان صلاۀ بنا بر مبنای مشهور این است که شما (قائلین به ترتّب ثمره) برای ترتّب ثمره می‌گویید: «درست است که در ما نحن فیه «ترک صلاۀ» واجب است و نقیض آن «عدم ترک صلاۀ» است و «عدم ترک صلاۀ» غیر از وجود صلاۀ است ولی «عدم ترک صلاۀ» جز با «وجود صلاۀ» تحقق پیدا نمی‌کند لذا وجود صلاۀ در دایره متعلّق حرمت قرار گرفته و حکم به بطلان صلاۀ می‌شود». مرحوم شیخ انصاری می‌گوید: بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله نیز می‌توان همین راه را طی کرد، زیرا بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله متعلّق وجوب غیری عبارت از «ترک صلاۀ موصل» است. در نتیجه نقیض آن- یعنی «عدم ترک صلاۀ موصل»- حرام خواهد بود. «عدم ترک صلاۀ موصل» دارای دو مصداق است: یک مصداق آن عبارت از فعل صلاۀ و ترک ازاله و مصداق دیگر آن ترک صلاۀ و ترک ازاله است. پس هر دو مصداق، حرام خواهند بود. تنها تفاوتی که بین کلام مشهور و کلام صاحب فصول رحمه الله وجود دارد این است که بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله، نقیض واجب- که عبارت از حرام است- دارای دو مصداق و بنا بر مبنای مشهور دارای یک مصداق است. و یک یا دو بودن مصداق فرقی ایجاد نمی‌کند. بلکه همان‌طور که در آنجا یک مصداق حرام است در اینجا هم دو مصداق محکوم به حرمت هستند. به‌عبارت دیگر: فرق بین کلام مشهور و کلام صاحب فصول رحمه الله این می‌شود که براساس مبنای مشهور یک راه برای ارتکاب حرام وجود دارد و براساس مبنای صاحب فصول رحمه الله دو راه وجود دارد. و چنین تفاوتی نمی‌تواند فارق بین دو قول بوده و منشأ برای ترتّب ثمره مذکور گردد.[۴۳۲] الله می‌فرماید: اتفاقاً فرق همین

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۶۸

چیزی است که شما آن را فارق ندانستید. زیرا در مورد کلام صاحب فصول رحمه الله که شما معتقدید نقیض دارای دو مصداق است، آنچه حرام است عنوان واحد «عدم ترک الصلاة الموصل» است و ما وقتی این عنوان را با آن دو چیزی که شما به‌عنوان مصداق مطرح کردید ملاحظه کنیم می‌بینیم این دو عنوان نمی‌تواند جنبه مصداقی داشته باشد زیرا وجود نمی‌تواند مصداق برای عدم باشد. جنبه ملازمه هم نمی‌تواند وجود داشته باشد، چون اگر ملازمه بود، انفکاک معنا نداشت درحالی‌که اینجا گاهی با فرد اوّل [۴۳۳] اجتماع پیدا می‌کند- و فرد دوّم وجود ندارد- و گاهی با فرد دوّم اجتماع پیدا می‌کند- و فرد اوّل وجود ندارد- هرچند اگر ملازمه هم بود فایده‌ای نداشت، برای اینکه ما گفتیم:

«تلازم، اقتضای اتحاد حکم را ندارد. آنچه در تلازم مطرح است این است که اگر یکی از متلازمین وجوب پیدا کرد دیگری نمی‌تواند حرمت پیدا کند، زیرا در این صورت امتثال این‌ها غیرممکن می‌شود. بنابراین اجتماع وجوب و اباحه یا وجوب و استحباب و یا حرمت و اباحه در متلازمین مانعی ندارد». بلکه در ما نحن فیه مرتبه‌ای پایین‌تر از ملازمه وجود دارد که از آن به مقارنت تعبیر می‌شود. مقارنت، به این معناست که «عدم ترک صلاة موصل» گاهی همراه با «فعل صلاة و ترک ازاله» و گاهی همراه با «ترک صلاة و ترک ازاله» می‌شود. در مقارنت، اگر چیزی حرام شد، حکم به حرمت نمی‌تواند به مقارن آن سرایت کند. ما مسأله سرایت را در متلازمین هم قبول نکردیم چه رسد به متقارنین. در نتیجه بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله نمی‌توان حکم به حرمت صلاة کرد. امّا بنا بر مبنای مشهور، حکم به حرمت صلاة قابل قبول است، زیرا ما قبول داریم که «ترک صلاة» واجب است و نقیض آن- یعنی «ترک ترک صلاة»- حرام است. و نیز قبول داریم که «فعل صلاة»- از نظر مفهوم- عین «ترک ترک صلاة» نیست. ولی ارتباط بین «فعل صلاة» و «ترک ترک صلاة» ازنظر واقعیت خارجی، مقارنت نیست

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۶۹

بلکه به نحو ملازمه است. و حتی بالاتر از آن، مسأله عینیت خارجیه مطرح است و همین اتحاد عینی و خارجی، در سرایت حکم کفایت می‌کند. به عبارت دیگر: ما در مقارنت و ملازمه، سرایت را نمی‌پذیریم. امّا جایی که یک مفهوم اتحاد عینی و خارجی با یک مصداق پیدا کند، سرایت حکم را قبول می‌کنیم، هرچند از نظر مفهوم بین آن دو مغایرت وجود داشته باشد. خلاصه کلام مرحوم آخوند این است که بنا بر مبنای مشهور، مسأله اتحاد عینی و خارجی مطرح است و این بالاتر از ملازمه است. امّا بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله مسأله مقارنت مطرح است و مقارنت، پایین‌تر از ملازمه است.[۴۳۴] البته این کلام مرحوم آخوند براساس مبنایی است که ایشان دارند و براساس همان مبنا در مسأله اجتماع امر و نهی قائل به امتناع شده‌اند.

تحقیق پیرامون ثمره بین کلام مشهور و کلام صاحب فصول رحمه الله

اشاره

ما در این زمینه باید دو مسئله را بررسی کنیم: ۱- معنای نقیض چیست؟ زیرا اساس ثمره‌ای که در اینجا مطرح شد این بود که برای نقیض، معنایی عدمی مطرح کردند. و اگر کسی این معنا را نپذیرد، ثمره مذکور جایی نخواهد داشت. ۲- آیا وجوب شیء، مستلزم حرمت نقیض آن است؟ روشن است که اگر کسی وجوب شیء را مستلزم حرمت نقیض نداند، بساط ثمره مذکور برچیده خواهد شد.

مسأله اوّل: معنای نقیض چیست؟

در مورد معنای نقیض سه احتمال مطرح شده است:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۷۰

احتمال اوّل: همان چیزی است که در کلام مرحوم آخوند و مرحوم شیخ انصاری و قائلین به ترتّب ثمره مذکور مطرح گردید و آن «نقیض کلّ شیء رفعه» است. و رفع هم معنای عدمی است پس نقیض، همواره معنای عدمی خواهد بود. بنابراین احتمال «نقیض الوجود» به‌معنای «عدم الوجود» است امّا «نقیض العدم» به‌معنای «وجود» نیست. بلکه به‌معنای «عدم العدم» است. در نتیجه ما نمی‌توانیم وجود و عدم را متناقضان بدانیم، زیرا عدم به‌عنوان نقیض برای وجود هست ولی وجود به‌عنوان نقیض برای عدم نیست. احتمال دوّم: بعضی گفته‌اند «نقیض الشیء رفعه أو کون الشیء مرفوعاً به» زیرا نقیض گاهی به وجود و گاهی به عدم اضافه می‌شود. در صورت اوّل، نقیضِ وجود، رفع آن می‌باشد و در صورت دوّم، نقیضِ عدم، رفع آن نیست بلکه چیزی است که عدم با آن رفع می‌شود و آن عبارت از وجود است. بنا بر این احتمال، عدم و وجود متناقضان هستند ولی نقیض بودن عدم- برای وجود- به‌لحاظ خصوصیت «رفعه» است امّا نقیض بودن وجود- برای عدم- به‌لحاظ «کون العدم مرفوعاً به» می‌باشد. احتمال سوّم: این است که دایره نقیض را وسیع‌تر بدانیم و بگوییم: «دو شیء- چه وجودی باشند، چه عدمی- اگر بین آنها معاندت و منافرت وجود داشته باشد به‌گونه‌ای که نه امکان اجتماع داشته باشند و نه امکان ارتفاع، نقیض یکدیگرند».

مسأله دوّم: آیا وجوب شیء مستلزم حرمت نقیض آن است؟

در این مورد نیز سه احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: این است که ما به‌طور کلّی این مسئله را انکار کنیم- که واقعیت هم همین است- و بگوییم: «ما نقیض را به هر معنایی که بگیریم، وجوب شیء مستلزم حرمت نقیض آن نیست، زیرا لازمه قبول این مسئله این است که در هرجا یک تکلیف وجوبی داریم حتماً باید یک تکلیف تحریمی هم داشته باشیم. مثلًا وقتی گفته

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۷۱

می‌شود: «إتیان الصلاة واجب» باید یک تکلیف تحریمی به‌عنوان «ترک إتیان الصلاة حرام» نیز داشته باشیم در نتیجه اگر کسی اتیان صلاة را ترک کرد، هم با یک تکلیف وجوبی مخالفت کرده و هم با یک تکلیف تحریمی. و دو مخالفت، دو استحقاق عقوبت خواهد داشت. و کسی نمی‌تواند ملتزم به چنین چیزی شود. مضافاً به اینکه وقتی چیزی واجب شد، تعلّق تحریم به ترک آن مستلزم لغویت خواهد بود. در جانب عکس آن نیز همین‌طور است. لازمه این حرف این است که اگر چیزی حرام شد، نقیض آن وجوب داشته باشد. در نتیجه وقتی گفته می‌شود: «شرب الخمر حرام» باید حکمی وجوبی هم به ترک شرب خمر تعلّق گرفته باشد و در این صورت چنانچه کسی شرب خمر کند هم با حکم تحریمی مخالفت کرده و هم با حکم وجوبی و مستحق دو عقوبت است. و کسی نمی‌تواند ملتزم به چنین چیزی شود. در نتیجه مبنایی که ثمره مذکور مبتنی برآن بود، باطل و غیر قابل قبول است.[۴۳۵] پس با انکار این مسئله، ما اینجا حرمتی نسبت به صلاة نخواهیم داشت تا بحث کنیم که آیا صلاة به‌جای ازاله باطل است یا صحیح؟ خلاصه اینکه: امر به شیء همان‌طور که مقتضی نهی از ضد خاص خود نیست، مقتضی نهی از ضد عام خود- به‌معنای نقیض- هم نیست. ولی ما برای اینکه همه احتمالات را مطرح کرده باشیم، احتمالات دیگر را نیز مورد بحث قرار می‌دهیم. احتمال دوّم: این است که بگوییم: «وجوب شیء مستلزم حرمت نقیض آن است، ولی این حرمت فقط در محدوده نقیض است و از دایره نقیض فراتر نمی‌رود» حتی اگر این نقیض- در خارج- با شیء دیگری اتحاد وجودی پیدا کند، آن اتحاد وجودی هم فایده‌ای ندارد و فقط نقیض است که متّصف به حرمت می‌شود نه چیزی که با آن

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۷۲

متحـد است. در این صورت مـا بایـد یکایـک احتمالاتی را که در مورد نقیض مطرح بود، با این احتمال مورد مقایسه قرار دهیم: ۱- اگر بگـوییم: «نقیض کـلّ شـیء رفعه» و رفع هم امری عـدمی است. بـا تـوجه به اینکه در اینجـا فرض کردیم حرمت از دایره نقیض تجاوز نمی‌کنـد، نتیجه این می‌شود که بنا بر قول مشـهور هم- مانند قول صاحب فصول رحمه الله- اتیان صـلاهٔ به جای ازاله صـحیح باشد، زیرا مشهور می‌گویند: «ترک صلاهٔ، بدون هیچ قیدی، واجب است» و از طرفی وجوب هر چیزی هم مستلزم حرمت نقیض آن است و نقیض ترک هم- بنـابراین معنـا- عبارت از عـدم ترک (/ ترک ترک) است. پس آنچه حرام می‌شود عبارت از «ترک ترک صلاهٔ» است. چرا فعل صـلاهٔ حرام باشـد؟ ۲- اگر بگـوییم: «نقیض الشـیء رفعه أو کون الشـیء مرفوعـاً به»، در این صورت بین قول مشـهور و قول صـاحب فصول رحمه الله ثمره ظاهر می‌شود، زیرا ما در این فرض مورد بحث، از طرفی پـذیرفته‌ایم که «وجوب شـیء مسـتلزم حرمت نقیض آن است» و از طرفی هم حرمت از دایره نقیض تجـاوز نمی‌کنـد ولی بنـابراین احتمـال، نقیض عـدم عبارت از وجـود می‌شـود. پس ترک صـلاهٔ- به عنوان یـک امر عـدمی- اگر وجود پیـدا کرد، نقیض آن حرام می‌شود و نقیض آن- روی این احتمال- عبارت از وجود صلاهٔ است.

بنـابراین، وجـود صـلاهٔ، منهی عنه و حرام می‌شـود. و چون نهی به ذات عبـادت تعلق گرفته موجب بطلاـن آن می‌شود. ممکن اسـت کسی بگوید: همان‌طور که بنا بر مبنای مشهور، عبادتْ باطل می‌شود- زیرا نقیض العدم، عبارت از وجود است- بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله هم عبادت باطل است و ثمره‌ای بین این دو قول وجود ندارد. بیان مطلب: صاحب فصول رحمه الله می‌گوید: «ترک صلاـهٔ موصـل به ازاله، وجوب دارد» در نتیجه نقیض آن حرام می‌شود و نقیض آن، دو فرد دارد: یکی «فعل صـلاهٔ» و دیگری «ترک صلاهٔ و ترک ازاله». و چون نقیض، بنابراین احتمال- یعنی احتمال

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۷۳

دوّم- شامل وجود هم می‌شود پس در ما نحن فیه که وجود صـلاهٔ به عنوان نقیض برای «ترک صلاهٔ موصل به ازاله» است چرا حکم به حرمت آن ننمـاییم؟ در پاسخ می‌گوییم: در اینجـا اگر فعـلِ تنهـا بود مـا می‌توانسـتیم به عنوان نقیض بپـذیریم- هرچنـد فعـل، امر وجودی بود- ولی فرض این است که در اینجـا دو مصـداق وجود دارد. شـما یـا بایـد بگوییـد: «در اینجـا دو نقیض وجود دارد» و یا بگویید:

«نقیض، امر واحـد است ولی شامل این دو عنوان می‌شود». روشن است که نمی‌توانید مطلب اوّل را ملتزم شوید. یک شـیء می‌تواند دو ضد داشـته باشد امّا نمی‌تواند دو نقیض داشـته باشد. پس شـما باید ملتزم شوید که نقیض، امر واحدی است که جامع بین این دو صورت است که یک صورت آن «فعل صلاهٔ» و صورت دیگر آن «ترک صلاهٔ و ترک ازاله» می‌باشد. و اگر نقیضْ امر واحدی شد، مسئله روشن می‌شود، زیرا ما فرض کردیم که حرمت از محدوده نقیض خارج نمی‌شود. بنابراین نقیض، همان امر واحد جامع را در بر می‌گیرد و امکان ندارد از محدوده آن امر جامع به مصادیقش سرایت کند. پس بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله ما نمی‌توانیم حکم به بطلان عبادت بنماییم، امّا بنا بر مبنای مشهور، با توجّه به این که نقیض، فقط وجود است و مسأله قـدر جامع مطرح نیست و از طرفی حرمت هم از دایره نقیض فراتر نمی‌رود، حرمت به خصـوص نقیض- یعنی وجود صـلاهٔ- تعلّق گرفته و حکم به بطلاـن آن می‌شـود. در نـتیجه روی معنـای دوّم نقیض، ثمره ظـاهر می‌شود. ۳- اگر بگـوییم: «نقیضـان عبـارت از دو امری هسـتند کـه بین آنها منافرت و معاندت وجود داشـته باشد، به گونه‌ای که نه امکان اجتماع داشـته باشـند و نه امکان ارتفاع»، در این صورت، بنا بر حرف مشـهور، نقیض فقط عبارت از «وجود صلاهٔ» است، زیرا بین «وجود صلاهٔ» و «ترک صلاهٔ» منافرت و معاندت وجود دارد و این دو نه امکـان اجتمـاع دارنـد و نه امکـان ارتفـاع. امّـا بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله، نقیض «ترک صـلاهٔ موصل» دو چیز است: یکی «فعل صلاهٔ» و دیگری «ترک صلاهٔ و ترک ازاله»،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۷۴

زیرا ملاک نقیض در هر دوی این‌ها وجود دارد. ما وقتی «ترک صلاهٔ موصل» را با «فعل صلاهٔ» مقایسه می‌کنیم می‌بینیم نه امکان اجتماع دارند و نه امکان ارتفاع. همچنین وقتی «ترک صلاهٔ موصل» را با «ترک صلاهٔ و ترک ازاله» مقایسه می‌کنیم می‌بینیم نه امکان اجتماع دارند و نه امکان ارتفاع. در اینجا اگرچه لازم می‌آید که یک شیء، دو نقیض پیدا کند. ولی روی این احتمال، التزام به این معنا مانعی ندارد زیرا ملاک نقیض در هر دو وجود دارد و طرف مقابل این دو عبارت از «ترک صلاهٔ و فعل ازاله» است و «ترک صلاهٔ و فعل ازاله» امری است که نه با «فعل صلاهٔ» قابل اجتماع است و نه با «ترک صلاهٔ و ترک ازاله». در نتیجه بنابراین احتمال- در معنای نقیض- اگر ما حرمت را از دایره نقیض سرایت ندهیم، لازمه‌اش این است که هم بنا بر قول مشهور هم بنا بر قول صاحب فصول رحمه الله حکم به بطلان بنماییم و ترتّب ثمره را انکار کنیم. احتمال سوّم: این است که بگوییم: «وجوب شیء نه تنها مستلزم حرمت نقیض آن است بلکه چیزهایی که با نقیض اتحاد وجودی دارند نیز مشمول این حرمت می‌شوند». در این صورت نیز هم بنا بر قول مشهور و هم بنا بر قول صاحب فصول رحمه الله حکم به بطلان صلاهٔ نموده و وجود ثمره را انکار می‌کنیم. در اینجا نیز لازم است روی تک‌تک معانی نقیض بحث شود: ۱- اگر ما نقیض را یک امر عدمی بگیریم و بگوییم: «نقیض کلّ شیء رفعه» در این صورت می‌گوییم: اگرچه بنا بر حرف مشهور، نقیض «ترک صلاهٔ» عبارت از «ترک ترک صلاهٔ» است نه «فعل صلاهٔ» ولی فرض این است که ما حرمت را محدود به دایره نقیض نکردیم و شامل چیزهایی که در خارج ملازم با نقیض هستند نیز نمودیم و روشن است که «ترک ترک صلاهٔ» در خارج متحد با «فعل صلاهٔ» است. پس بدون تردید باید حکم به بطلان صلاهٔ بنماییم. بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله نیز حکم به بطلان صلاهٔ می‌کنیم، زیرا برای آن

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۷۵

معنای عدمی دو مصداق وجود دارد که یکی از آن دو، «فعل صلاهٔ» است. در اینجا اگرچه عنوان نقیض، واحد است ولی دارای دو مصداق است و فرض این است که حرمت، محدود به عنوان نقیض نیست و همه اموری را که در خارج با نقیض اتحاد پیدا می‌کنند شامل می‌شود، چه واحد باشد و چه متعدّد. پس آنها هم- با وجود این که خارج از دایره نقیض هستند- محکوم به حرمت می‌شوند. و چون یکی از آنها عبارت از «فعل صلاهٔ» است پس حکم به حرمت و بطلان آن می‌شود. ۲- اگر بگوییم: «نقیض کلّ شیء رفعه أو کون الشیء مرفوعاً به» در این صورت می‌گوییم: بنا بر مبنای مشهور، خود «وجود صلاهٔ» به طور مستقیم عنوان نقیض پیدا کرده و حکم به بطلان آن می‌شود. بنا بر مبنای صاحب فصول رحمه الله هم اگرچه خود «وجود صلاهٔ» مستقیماً عنوان نقیض پیدا نمی‌کند، امّا در این فرض، دایره حرمت را وسیع‌تر از محدوده نقیض دانستیم پس «فعل صلاهٔ» هم محکوم به حرمت و بطلان می‌شود. ۳- اگر بگوییم: «نقیضان عبارت از دو امری هستند که بین آنها معاندت و منافرت وجود دارد و نه امکان اجتماع آنها وجود دارد و نه امکان ارتفاع آنها». در این صورت هم حکم به حرمت و بطلان صلاهٔ می‌شود، زیرا با توجه به این که در ما نحن فیه دایره حرمت را فراتر از نقیض دانستیم، «فعل صلاهٔ» متعلّق حرمت شده و حکم به حرمت و بطلان آن می‌شود. و فرقی بین قول مشهور و قول صاحب فصول رحمه الله هم وجود ندارد. نتیجه بحث در ارتباط با ثمره بین قول مشهور و قول صاحب فصول رحمه الله از آنچه گفته شد معلوم گردید که ما نمی‌توانیم ثمره قول مشهور و قول صاحب فصول رحمه الله را به طور کلّی پذیرفته یا به طور کلی انکار کنیم بلکه باید مبانی مختلف را در ارتباط با اصل معنای نقیض ملاحظه کرد و نیز مبانی مختلف در ارتباط با

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۷۶

این که «وجوب شیء، مستلزم حرمت نقیض آن هست یا نه»؟ و برفرض که مستلزم باشد «آیا در محدوده نقیض است یا از محدوده نقیض فراتر می‌رود؟» را مورد بررسی قرار دهیم. ولی اساس بحث این است که ما گفتیم: «این ثمره دارای دو رکن است و به نظر ما هر دو رکن آن ناتمام است. نه عدم احد الضدّین مقدّمیت دارد برای وجود ضد دیگر و نه وجوب شیء مستلزم حرمت نقیض آن است. پس ثمره منتفی است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۷۷

مباحث مقدّمه واجب بحث‌های گذشته، بحث‌های مقدّماتی بود. اکنون به بحث پیرامون اصل مقدّمه واجب می‌پردازیم: در اینجا چند بحث مطرح است: ۱- ثمره فقهی بحث مقدّمه واجب- به عنوان یک مسأله اصولیه- چیست؟ ۲- در مسأله مقدّمه واجب، آیا اصل عملی چه اقتضائی دارد؟ ۳- آیا بین وجوب یک شیء و وجوب مقدّمه آن، ملازمه وجود دارد؟

مباحث مقدمه واجب

بحث اول: ثمره فقهی بحث مقدّمه واجب چیست؟

اشاره

با توجه با این که ضابطه مسأله اصولیه این است که نتیجه آن- نفیاً و اثباتاً- بتواند در اثبات یک حکم کلّی فرعی نقش داشته باشد، بحث در این است که آیا بر بحث مقدّمه واجب چه ثمره فقهی مترتب می‌شود؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۷۸

کلام مرحوم آخوند

ایشان فرموده‌اند: ثمره بحث مقدّمه واجب این است که ما وقتی در ابواب مختلف به مقدّمات واجب برخورد می‌کنیم، از راه این مسأله اصولیه می‌توانیم وجوب آن مقدّمات را به عنوان یک حکم کلّی الهی و یک حکم فرعی فقهی استنباط کنیم. همان‌طور که ما گفتیم: «مسأله مقدّمه واجب، یک مسأله عقلی محض است و تعبیراتی که از آنها استفاده می‌شود نزاع در مقدّمه واجب مربوط به مقام لفظ و دلالت لفظ است، صحیح نیست» نزاع در این است که اگر شارع مقدّس ذی‌المقدّمه‌ای را واجب کرد، آیا از طریق ملازمه عقلیه می‌توانیم کشف کنیم که مقدّمه را هم واجب کرده است، به گونه‌ای که وجوب مقدّمه- همانند وجوب ذی المقدّمه- یک وجوب شرعی مولوی بوده و اختلاف آنها فقط در نفسی بودن و غیری بودن باشد؟ یا این که نمی‌توانیم چنین چیزی را کشف کنیم؟ قائلین به ملازمه می‌گویند: «مقدّمه، وجوب شرعی دارد» و در حقیقت با این که ملازمه را یک حکم عقلی محض می‌دانند ولی در عین حال طرفین ملازمه را عبارت از وجوب شرعی مولوی دانسته و راه استکشاف آن را ملازمه عقلیّه می‌دانند. امّا منکرین ملازمه می‌گویند: «مقدّمه، وجوب شرعی ندارد، بلکه تنها یک لزوم عقلی و لابدّیت عقلیه برای آن ثابت است یعنی عقل بعد از آنکه ملاحظه می‌کند «ستر عورت» و «وضو» شرط صلاة است، حکم می‌کند به این که اگر بخواهید مأمور به در خارج تحقّق پیدا کند، باید این مقدّمات را در خارج ایجاد کنید». بعد از این که قائلین بر هر دو قول، اصل لابدیت عقلیّه و لزوم عقلی مقدّمه را قبول دارند. حال که محلّ نزاع مشخص شد و ثمره این نزاع- بنا بر هر دو قول- معلوم گردید، نتیجه این مسأله اصولیه راهی خواهد شد برای استنباط یک حکم کلّی فرعی الهی.

یعنی وقتی مجتهد در کتاب طهارت به بحث وضو رسید، حکم آن را بر اساس مبنای خودش در بحث مقدّمه واجب، استنباط می‌کند. اگر در بحث مقدّمه واجب قائل به ملازمه شده باشد، حکم به وجوب شرعی مولوی وضو می‌کند. امّا اگر قائل به عدم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۷۹

ملازمه بود، وجوب شرعی مولوی وضو را نفی کرده و از نظر عقل، وضو واجب است.

درهرصورت یک حکم فرعی کلّی الهی را استنباط کرده است.[۴۳۶] در باب غسل، تیمم، طهارت ثوب و بدن، تهیه گذرنامه برای حجّ و سایر موارد مقدّمات هم همین‌طور است. لذا ما نباید دنبال این بگردیم که آیا ثمره بحث مقدّمه واجب در فقه کجا ظاهر می‌شود، این‌طور که بعضی با زحمت بسیار مواردی را پیدا کرده و خواسته‌اند آنها را به عنوان ثمره بحث مقدّمه واجب مطرح کنند. از این گذشته، مواردی که آنها ذکر کرده‌اند، اصلًا نمی‌توانند به عنوان ثمره فقهی بحث مقدّمه واجب باشد. مرحوم آخوند چند مورد را ذکر کرده‌اند که ما هم به آنها اشاره می‌کنیم: ثمره اوّل (باب نذر): گفته‌اند: اگر کسی به طور مطلق نذر کرد واجبی را انجام دهد، چنانچه ما در بحث مقدّمه واجب قائل به وجوب مقدّمه شدیم، با انجام مقدّمه یک واجب، وفای به نذر حاصل شده است، امّا اگر قائل به عدم وجوب مقدّمه شدیم، با اتیان یک مقدّمه واجب، وفای به نذر حاصل نشده است. ثمره دوّم (تحقق فسق و عدم آن): گفته‌اند: اگر ما مقدّمه واجب را واجب بدانیم، ترک دو مقدّمه، موجب تحقق فسق خواهد شد، زیرا ترک مقدّمه اگرچه گناه صغیره است ولی اصرار بر گناه صغیره موجب تحقّق فسق است و با انجام دو گناه صغیره، اصرار بر صغیره تحقّق پیدا کرده است. امّا اگر مقدّمه واجب را واجب ندانیم، حتی ترک ده یا صد مقدّمه هم موجب تحقق فسق نخواهد شد، چون واجب شرعی را ترک نکرده است. ثمره سوم (حرمت و عدم حرمت اخذ اجرت): یکی از مباحثی که در فقه مطرح است، «حرمت اخذ اجرت بر واجبات» است. بنابراین اگر مقدّمه واجب، وجوب شرعی پیدا کرد، اخذ اجرت در مقابل آن حرام است امّا اگر مقدّمه واجب، وجوب شرعی پیدا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۸۰

نکرد، اخذ اجرت در مقابل آن حرام نخواهد بود، چون اخذ اجرت در مقابل واجب نخواهد بود. مرحوم آخوند در پاسخ این موارد می‌فرماید: اوّلًا: ضرورتی نداشت که ما به زحمت افتاده و یک چنین مواردی را پیدا کنیم. ما موارد روشن داریم. وقتی وجوب وضوء وجوب غسل، وجوب تیمم، وجوب ستر عورت، وجوب تطهیر ثوب و ... از احکام کلّی الهی هستند و به عنوان ثمره بحث مقدّمه واجب مطرحند، چه ضرورتی دارد که به زحمت افتاده و دنبال ثمره بگردیم؟ ثانیاً: موارد مذکور نمی‌تواند به عنوان ثمره بحث مقدّمه واجب باشد. بیان مطلب: حصول وفای به نذر و عدم حصول آن مربوط به شارع نیست و نمی‌تواند به عنوان یک حکم کلّی فرعی الهی مطرح باشد. اگر کسی نذر کند نماز شب بخواند، سپس این کار را انجام دهد، کسی که حکم می‌کند او به نذرش عمل کرده، عبارت از عقل است نه شارع. عقل می‌گوید: شما نذر کردید نماز شب بخوانید شارع هم حکم به صحت نذر شما کرد و وفای به نذر را برای شما واجب کرد، امّا این که با خواندن نماز شب، وفای به نذر حاصل می‌شود، این دیگر حکم شرع نیست بلکه حکم عقل است.

همان‌طور که شما وقتی نمازهای یومیّه را با خصوصیات و شرایط مربوط به آن انجام می‌دهید، عقل حکم می‌کند که امتثال تکلیف خداوند در خارج تحقق پیدا کرده است. و دیگر شارع چنین حکمی ندارد. شارع فقط حکم وجوب نمازهای یومیّه را مطرح کرده است و حکمی ثانوی در ارتباط با امتثال و عدم امتثال اوامر خود مطرح نکرده است. در ما نحن فیه نیز همین‌طور است. اگر کسی نذر کند واجبی را انجام دهد و در بحث مقدّمه واجب هم قائل به وجوب مقدّمه شود و در خارج، مقدّمه‌ای را انجام دهد، حاکم به تحقق وفای به نذر، عبارت از عقل است و ربطی به شارع ندارد. آنچه مربوط به شارع است یکی وجوب وفای به نذر است- که حکم کلی فرعی الهی است- و دیگری وجوب مقدّمه است که شما از راه ملازمه عقلیّه آن را بدست آوردید، و این که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۸۱

«اگر شما مقدّمه واجب را انجام دادید، عمل به نذر خود کرده‌اید» ربطی به شارع ندارد.

پس این حکم، یک حکم فقهی نخواهد بود و نمی‌تواند به عنوان ثمره یک مسأله اصولیه مطرح باشد. هم چنین حصول فسق و عدم حصول آن بـا ترک مقـدّمات واجب و انجـام آنهـا، یـک حکم کلّی الهی فرعی و یک مسأله فقهی نیست. مسأله فقهیّه این است که «اصـرار بر گنـاه صـغیره، مزیـل عـدالت و موجب تحقق فسق است». همین‌طور «فلان چیز واجب است»، «فلان چیز حرام است» این‌ها مسائل فقهیه هسـتند. امّا «انطباق حکم کلّی بر ترک واجب»، مسأله فقهی نیست. مثلًا اگر شارع بفرماید: «قتل نفس، گناه کبیره اسـت و ارتکـاب گنـاه کبیره موجب تحقق فسق است» این حکم شـرعی است امّـا تطبیق این حکم کلّی بر کسـی که قتل نفس انجام داده، حکـم عقـل اسـت نـه حکـم شـرع. در مـا نحـن فیـه شـارع می‌گویـد: «اصـرار بر صـغیره، حکـم کـبیره دارد و مـوجب تحقّق فسق می‌شود»[۴۳۷] امّا این معنا که «اگر کسـی اصـرار بر ترک مقدّمه واجب داشـته باشد- و ما هم فرض کردیم مقدّمات وجوب شـرعی دارنـد- از عـدالت خارج شده و حکم به فسق او می‌شود» این دیگر حکم عقل است نه حکم کلّی شـرعی. مسأله حرمت اخذ اجرت بر واجب و عـدم آن نیز همین‌طور است. در اینجـا شـارع می‌گویـد: «اخـذ اجرت بر واجب، حرام است». این یـک حکم فرعی الهی است.

«وجوب مقـدّمه واجب»- که ما از راه ملازمه ثابت کردیم- نیز حکم کلّی فرعی الهی است امّا تلفیق این دو، و حکم به این که «اخذ اجرت بر مقـدّمه واجب، حرام است» ربطی به شارع ندارد. این تطبیقی است که مربوط به عقل است. بیان مصداقی است که به عقل ارتباط دارد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۸۲

در نتیجه همه ثمرات سه‌گانه فوق مربوط به عقل بوده و هیچ‌کـدام از آنها نمی‌توانـد به عنوان ثمره فقهی بحث مقـدّمه واجب باشد. بلکه ثمره همـان چیزی است که ما گفتیم و آن این است که وقتی ما قائل به ملازمه شـدیم و وجوب مقـدّمه واجب را به عنوان یک حکم شـرعی کلی الهی پذیرفتیم، در فقه هرجا به مقدّمه واجب برخورد کردیم، حکم به وجوب شـرعی آن می‌کنیم. مرحوم آخوند جوابهـای دیگری نیز نسبت به این موارد مطرح کرده‌انـد که ما ضـرورتی برای ذکر آنها نمی‌بینیم.[۴۳۸] ممکن است کسـی بگوید: برفرض که ما قبول کنیم ثمره بحث مقـدّمه واجب این است که قائل به ملازمه و وجوب مقدّمه واجب، وقتی در فقه به موارد مقدّمه واجب برخورد می‌کند، حکم به وجوب شرعی آنها می‌کند. امّا کسی که ملازمه را انکار می‌کند در برخورد با مقدّمات واجب فقط لزوم عقلی و لابدیّت عقلیه را مطرح می‌کند. حال جای این سؤال است که چه ثمره عملی بر لابدیّت عقلیه مترتب است؟ بالاخره آیا اتیان مقـدّمه لازم است یا نه؟ کسـی نیامده بگوید: «اتیان چیزی که مقدّمیت دارد، لازم نیست». «صـلاهٔ» نیاز به «وضو» دارد و کسـی نیامـده بگویـد: «برای صـلاهٔ، نیـازی به وضو نیست». پس چرا مـا این همه بحث می‌کنیم که آیا لزوم اتیان مقـدّمه، یک لزوم مولوی شرعی است یا فقط یک لزوم عقلی است؟ به‌هرحال کسی که می‌خواهد ذی المقدّمه را ایجاد کند، باید مقدّمه آن را بیاورد. شرعی یا عقلی بودن لزوم اتیان مقـدّمه چه ثمره عملی می‌توانـد داشـته باشـد؟ مرحوم محقق عراقی در پاسخ این اشکال می‌فرماید: اگر ما بخواهیم به نفس مقدّمه و وجوب شـرعی و لابدیت عقلیّه مقدّمه نگاه کنیم، هیچ ثمره عملی بر عقلی بودن یا شرعی بودن لزوم اتیان مقدّمه مترتّب نمی‌شود. امّا اگر این مسئله را با توجه به مسائل دیگر ملاحظه کنیم، می‌توانیم از نظر عمل، فوایدی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۸۳

برآن مترتب کنیم. مثلًا اگر مقدّمه وجوب شرعی پیدا کرد، درست است که وجوبش توصّلی است و واجب توصّلی قصد قربت لازم ندارد ولی در عین حال اگر کسـی واجب توصّلی را به قصد قربت انجام دهد، این واجب توصّلی قیافه عبادت پیدا کرده و صلاحیت مقرّبیّت پیـدا می‌کند، مثل مسأله اداء دین که یک واجب توصّـلی است و اگر کسـی از ترس آبروی خودش اداء دین کند، دِینْ اداء شـده و واجبْ تحقّق پیدا می‌کند امّا اگر اداء دین توأم با قصد قربت باشد، جنبه عبادت پیدا کرده و موجب تقرّب به خداوند خواهد شـد. امّا اگر قائل شـدیم مقـدّمه هیچ وجوب شـرعی ندارد بلکه فقط لابدیت عقلیّه مطرح است، دیگر کسـی نمی‌تواند آن را وسـیله

تقرّب به خداوند قرار دهد. و چه ثمره عملیه‌ای از این بالاتر می‌توان برای وجوب مقدّمه در نظر گرفت؟ ثمره دیگری که ایشان مطرح کرده‌اند در مورد اسباب ضمان است. فقهاء می‌گویند: یکی از چیزهایی که موجب تحقّق ضمان و ثبوت اجرهٔ المثل است، این است که اگر کسی به دیگری دستور انجام کاری را بدهد بدون این که عقد اجاره‌ای در کار باشد ولی ظاهر این باشد که این عمل را در مقابل اجرت انجام می‌دهد نه به عنوان تبرّع، چنانچه عمل را انجام دهد، شرعاً مستحق اجرهٔ المثل خواهد بود. این یکی از موجبات ضمان است. مرحوم عراقی از این قاعده کلّی به عنوان ثمره‌ای در ما نحن فیه استفاده کرده است. ایشان می‌فرماید: اگر این عمل مأمور به دارای مقدّماتی باشد، چنانچه ما در بحث مقدّمه واجب قائل به ملازمه شویم و امر به ذی المقدّمه را امر به مقدّمات آن‌هم بدانیم، در نتیجه اگر مأمور مقدّمه را انجام داد ولی ذی المقدّمه را انجام نداد، در مقابل این مقدّمه مستحق اجرت خواهد بود، زیرا از راه ملازمه، امر به این مقدّمه هم ثابت شده است و مقدّمه به عنوان عملی است که او به امر دیگری و در مقابل اجرت انجام داده است. امّا اگر ملازمه را نپذیرفتیم و امر به ذی المقدّمه را ملازم با امر به مقدّمه ندانستیم بلکه در مورد مقدّمه، فقط لابدیّت عقلیه را قائل شدیم، چنین کسی در مقابل انجام

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۸۴

مقدّمه، استحقاق اجرت ندارد، چون مقدّمه به عنوان مأمور به نبوده تا موجب استحقاق اجرت باشد.[۴۳۹] ممکن است کسی به مرحوم عراقی بگوید: اشکالی که مرحوم آخوند نسبت به ثمرات سه‌گانه مطرح کرد در اینجا هم جریان دارد. توضیح: مرحوم آخوند سه ثمره را به عنوان ثمره فقهی مسأله مقدّمه واجب مطرح کرد و هر سه را مورد اشکال قرار داد. اشکال مشترک که بر این سه ثمره وارد بود این بود که این ثمرات ربطی به شارع ندارد. ثمره اوّل این بود که «اگر کسی نذر کرد یک واجب شرعی را انجام دهد، چنانچه ما ملازمه را در باب مقدّمه واجب بپذیریم، انجام مقدّمه واجب، می‌تواند به عنوان وفای به نذر محسوب شود». مرحوم آخوند فرمودند: این مسئله ربطی به شارع ندارد. شارع نمی‌گوید «کجا وفای به نذر حاصل است و کجا حاصل نیست». این چیزی است که مربوط به عقل است. در موارد دیگر امتثال هم همین‌طور است. تطبیقات عقلیه را نمی‌توان به عنوان ثمره نزاع در مسأله اصولیه مطرح کرد. عین همین اشکال به مرحوم عراقی هم وارد است. این که مرحوم عراقی فرمود:

«اگر مقدّمه شرعاً واجب باشد، اگرچه به عنوان واجب توصّلی خواهد بود ولی می‌توان با قصد قربت به آن جنبه عبادی بخشید»، چنین چیزی حکم عقل است و ارتباطی به شارع ندارد. ثمره دوّمی که ایشان مطرح کردند نیز همین‌طور است. شارع به عنوان یک حکم کلّی می‌گوید: «اگر کسی دیگری را به عملی که دارای اجرت است امر کرد و امر او به عنوان تبرّع نبود، آمر در مقابل انجام عمل ضامن است و باید اجرهٔ المثل را بپردازد».

امّا این که «اگر مقدّمه واجب، وجوب شرعی پیدا کرد، مأمور- در صورتی که مقدّمه را تبرّعاً انجام نداده باشد- در مقابل انجام دادن این مقدّمه استحقاق اجرت پیدا می‌کند»،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۸۵

تطبیقی است که عقل انجام می‌دهد و ربطی به شارع ندارد. شارع روی مقدّمه یک چنین حکمی ندارد. این به عنوان یکی از مصادیق و افراد آن حکم کلی شرعی است که عقل آن را تطبیق می‌کند. ما در دفاع از مرحوم عراقی می‌گوییم: کسانی که آن ثمرات سه‌گانه را مطرح کردند می‌خواستند آنها را ثمره مستقیم مسأله اصولیه قرار دهند یعنی بگویند: «ثمره نزاع در بحث مقدّمه واجب، در این موارد ظاهر می‌شود» در حالی که مرحوم عراقی چنین چیزی نمی‌گوید. ایشان همان ثمره‌ای را که مرحوم آخوند مطرح کردند قبول دارد و معتقد است ثمره نزاع در بحث مقدّمه واجب، در همه مقدمات واجب در سرتاسر فقه ظاهر می‌شود، به این صورت که فقیه هرجا به مقدّمه واجب برخورد کرد بر اساس مبنایی که در اینجا اختیار کرده، به وجوب یا عدم وجوب مقدّمه واجب فتوا می‌دهد. و این ثمره مستقیم مسأله اصولیه است. آن‌وقت اشکال شده بود که این ثمره مستقیم از نظر عمل چه فایده‌ای

دارد؟ مرحوم عراقی دو فایده عملیه برای آن مطرح کردند. در حقیقت این دو موردی که ایشان مطرح کردند، ثمره مستقیم مسأله اصولیه نیست.

بنابراین بین ثمرات سه‌گانه‌ای که در کلام مرحوم آخوند مطرح شد با این دو ثمره که مرحوم عراقی مطرح کردند فرق وجود دارد. با این که هر پنج مورد از این جهت مشترکند که ارتباطی به شارع ندارند و مربوط به حکم عقل می‌باشند. به نظر ما کلام مرحوم عراقی دارای اشکال است: اشکال بر ثمره اوّل: واجب توصّلی اگر واجب نفسی باشد- مثل اداء دین- می‌توان آن را با قصد قربت و به داعویت امر الهی انجام داد. در این صورت، عنوان عبادی پیدا کرده و انجام‌دهنده آن مستحق ثواب است. امّا واجب غیری و مقدّمی- همان‌طور که در بحث واجب نفسی و غیری گفتیم و امام خمینی رحمه الله نیز به آن تصریح کردند- صلاحیت داعویت و مقرّبیت ندارد. لذا ما در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۸۶

بین واجبات غیریه، در ارتباط با عبادیّت خصوص طهارات ثلاث دچار اشکال می‌شدیم که عبادیت وضو را از کجا ثابت کنیم؟ اگر وجوب غیری هم صلاحیت تعبدیت داشت، می‌گفتیم: «فرق بین وضو و تطهیر ثوب، مانند فرق بین صلاهٔ و اداء دین است یعنی همان‌طور که شارع در صلاهٔ قصد قربت را معتبر کرده ولی در اداء دین معتبر نکرده است، در وضو هم قصد قربت را معتبر کرده ولی در تطهیر ثوب معتبر نکرده است» در این صورت ما در باب عبادیت طهارات ثلاث دچار مشکل نمی‌شدیم. در حالی که ما این مسئله را با مشکل حل کردیم. ما گفتیم: طهارات ثلاث، یک استحباب نفسی دارد و این استحباب نفسی است که عبادیت آنها را درست می‌کند. و این طهارات ثلاث، به ضمیمه عنوان عبادیت، متعلّق امر غیری قرار گرفته و مقدّمیت برای صلاهٔ پیدا کرده‌اند. و خود امر غیری نه صلاحیت مقرّبیت و عبادیّت دارد و نه مسأله استحقاق ثواب و عقاب در مورد آن مطرح است. آن‌وقت شما (مرحوم عراقی) چگونه در اینجا می‌فرمایید: «ثمره وجوب مقدّمه در این است که اگر مقدّمه وجوب شرعی پیدا کرد، می‌توان آن را با قصد قربت انجام داد و ثواب برآن مترتب می‌شود، امّا اگر مقدّمه وجوب شرعی پیدا نکرد، نمی‌توان آن را با قصد قربت انجام داد و ثوابی برآن مترتب نمی‌شود»؟ بنابراین ثمره اوّل ایشان اگرچه به عنوان ثمره غیر مستقیم و ثمره عملیه مطرح شده بود ولی نمی‌تواند ثمره درستی باشد. اشکال بر ثمره دوّم: آن قاعده کلّی که در باب ضمان مطرح شده، موردش جایی است که مأمور، عمل را صرفاً به داعی امر آمر و به قصد اجرت انجام داده باشد. امّا اگر فرض کنیم مأمور عمل را برای جهت دیگر انجام داد، مثلًا نذر کرده بود که چنین عملی را انجام دهد به گونه‌ای که اگر آمر هم امر نمی‌کرد، او این عمل را انجام می‌داد، در اینجا دیگر شما نمی‌توانید مسأله استحقاق اجرت را مطرح کنید. با توجه به مطلب فوق به مرحوم عراقی می‌گوییم: در اینجا که ذی‌المقدمه‌ای مأمور به واقع می‌شود، برفرض که شما- بنا بر ملازمه- مقدّمات آن را هم مأمور به این

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۸۷

آمر بدانید ولی آیا علّت ایجاد مقدّمه در خارج چیست؟ ممکن است ما بگوییم: «علّت ایجاد این مقدّمه، امری نیست که از جانب آمر به این مقدّمه تعلّق گرفته است، بلکه علتش همان لابدیت عقلیّه است. لابدیّت عقلیه اقتضاء می‌کند که اگر امر آمر به مقدّمات هم نبود این مأمور باید مقدّمات را انجام می‌داد. همان‌طور که اگر ما منکر ملازمه شویم و وجوب مقدّمه را نپذیریم، لابدیّت عقلیه اقتضاء می‌کند که مأمور باید مقدّمات را انجام دهد. ممکن است کسی بگوید: در آنجا که کسی نذر کرده بود عملی را انجام دهد، داعی او بر انجام عمل ربطی به امر آمر ندارد ولی در ما نحن فیه برفرض که ما ملازمه را نپذیرفته و فقط قائل به لابدیت عقلیّه شویم، امّا منشأ این لابدیّت عقلیّه، امر به ذی المقدّمه است. اگر امر به ذی المقدّمه نبود، لابدیّت عقلیه در مورد مقدّمات پیدا نمی‌شد. پس در حقیقت می‌توان گفت: «انجام این مقدّمه، استناد به امر آمر به ذی المقدّمه دارد». در پاسخ می‌گوییم: این خلط در صورتی ممکن است پیش آید که کسی مقدّمه را با ذی المقدّمه انجام دهد. امّا آنچه در کلام مرحوم عراقی فرض شده- و ما هم

مطرح کردیم- جایی است که فقط مقدّمه را انجام دهد و ذی المقدّمه را در خارج ایجاد نکند.

اینجاست که می‌خواهیم ببینیم آیا در مقابل انجام مقدّمه استحقاق اجرت دارد یا نه؟

در اینجا امر به ذی المقدّمه نتوانسته است نقشی داشته باشد، زیرا اگر امر به ذی المقدّمه نقش داشت، باید خود ذی المقدّمه را در خارج ایجاد می‌کرد، در حالی که فرض این است ذی المقدّمه در خارج ایجاد نشده است و تنها یک یا چند مقدّمه را انجام داده است. اینجا نمی‌توانیم بگوییم: «امر آمر موجب تحقق ضمان است»، زیرا اگر امر آمر هم نبود، لابدیّت عقلیّه او را وادار به انجام مقدّمه می‌کرد. و لابدیّت عقلیه نمی‌تواند مسأله استحقاق اجرت را به وجود بیاورد بلکه باید از ناحیه آمر، امری تحقق پیدا کرده باشد تا مسأله استحقاق اجرت مطرح شود. در اینجا ممکن است کسی به ما بگوید: مرحوم آخوند سه ثمره را مطرح

اصول فقه شیعه، ج ۴، ص: ۵۸۸

کرده و آنها را مورد مناقشه قرار داد و شما هم مناقشات ایشان را پذیرفتید. مرحوم عراقی هم دو ثمره مطرح کرد که شما آنها را مورد اشکال قرار دادید، پس آیا شما معتقدید مسأله مقدّمه واجب فقط ثمره علمی دارد و هیچ‌گونه ثمره عملی برآن مترتب نیست؟ در پاسخ می‌گوییم: در اینجا نکته دقیقی وجود دارد که ما بر اساس آن کلام مرحوم عراقی را رها کرده و ثمراتی که در کلام مرحوم آخوند مطرح شدند مورد توجه قرار داده می‌گوییم: درست است که آن سه ثمره‌ای که در کلام مرحوم آخوند مطرح شد نمی‌تواند به عنوان ثمره مستقیم مسأله اصولیه مطرح باشد امّا به عنوان ثمره عملی می‌تواند واقع شود. کسی که نذر کرد یک واجب شرعی را انجام دهد، چنانچه مقدّمه واجب را انجام داد آیا وفای به نذرش حاصل شده است یا نه؟ درست است که حصول وفای به نذر و عدم حصول آن از احکام عقل است و ربطی به شارع ندارد ولی ما نمی‌خواهیم این را به عنوان ثمره مستقیم نزاع در بحث مقدّمه واجب قرار دهیم، بلکه می‌خواهیم به عنوان یک ثمره عملی با واسطه قرار دهیم. و این نه تنها اشکالی ندارد بلکه ثمره عملی خوبی است. البته همان‌طور که قبلًا گفتیم: این ثمره نمی‌تواند به عنوان ثمره بحث اصولی مطرح باشد، زیرا ثمره بحث اصولی باید حکم شرعی کلی الهی باشد که آن عبارت از نفس وجوب مقدّمه یا عدم وجوب آن می‌باشد. اشکال شد که اگر مقدّمه واجب، وجوب شرعی هم نداشته باشد، بالاخره لابدیّت عقلیه دارد، پس چه ثمره عملی بر بحث مقدّمه واجب مترتب است؟ ما در پاسخ، مسأله نذر را مطرح می‌کنیم. مسأله نذر به عنوان ثمره عملی، هیچ اشکالی ندارد. اگرچه مرحوم آخوند غیر از دو اشکالی که از ایشان مطرح کردیم، اشکالات دیگری نیز نسبت به ثمرات سه‌گانه مطرح کرده‌اند ولی آن اشکالات قابل جواب است. و ما برای این که این بحث با عظمت که ثمرات علمی فراوانی دارد، از ثمره عملی محروم نباشد، همین مسأله نذر و دو ثمره دیگر- یا حد اقل مسأله نذر- را به عنوان ثمره عملی غیر مستقیم برای این مسأله اصولیه مطرح می‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج ۴، ص: ۵۸۹

بحث دوم: در مسأله مقدّمه واجب، آیا اصل عملی چه اقتضایی دارد؟

قبل از این که ببینیم آیا در مسأله مقدّمه واجب، حق با قائلین به ملازمه است یا با منکرین آن؟ لازم است این مسئله را بررسی کنیم که اگر ما در بحث مقدّمه واجب نتوانستیم بدست آوریم که آیا ملازمه تحقق دارد یا نه؟ آیا مقتضای اصول عملیه چیست؟ پاسخ این است که ما یک وقت می‌خواهیم اصل عملی را در خود چیزی که محلّ نزاع است جاری کنیم و یک وقت می‌خواهیم در ثمره نزاع در بحث مقدّمه واجب جاری کنیم. این دو با هم فرق دارند. ۱- اگر بخواهیم اصل عملی را در خود چیزی که محلّ نزاع است- یعنی در ملازمه و عدم ملازمه- جاری کنیم، ما یک چنین اصل عملی نداریم، چون ملازمه یکی از احکام عقلیه است و همان‌طور که گفتیم: «نزاع در بحث مقدّمه واجب، نزاع در یک مسأله عقلی محض است». مسائل عقلی، مسائل حادثه نیست.

این‌طور نیست که یک حالت سابقه عدمیّه داشته باشد که بعداً تبدّل به وجود پیدا کرده باشد یا احتمال تبدّل به وجود پیدا کرده باشد. نفی و اثبات مسائل عقلیه، ازلی و ابدی است. وقتی عقل حکم به امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین می‌کند، این گونه نیست که این حکم عقل، در زمانی وجود نداشته و بعداً وجود پیدا کرده است تا کسی که تردید دارد آیا عقل چنین حکمی دارد یا نه؟ استصحاب عدم حدوث را جاری کند. حکم عقل از ازل ثابت بوده و تا ابد هم باقی خواهد بود. مسأله ملازمه هم همین‌طور است. ملازمه چیزی نیست که با وجوب صلاهٔ حادث شده باشد بلکه ملازمه، امری ازلی است. کسی که عقلش درک می‌کند که بین وجوب شیء و وجوب مقدّمه‌اش ملازمه وجود دارد، می‌گوید: «از ازل یک چنین چیزی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۹۰

وجود داشته است و تا ابد هم خواهد بود». منکر ملازمه هم می‌گوید: «چنین ملازمه‌ای وجود نداشته و وجود نخواهد داشت». این گونه نیست که مدتی عقل حکم به ملازمه نمی‌کرده تا قائل به ملازمه بگوید: «حکم به ملازمه حادث شده است» ولی منکر ملازمه بگوید: «حکم به ملازمه حادث نشده است» و ما هم در حدوث و عدم حدوث ملازمه تردید داشته باشیم و استصحاب عدم حدوث آن را جاری کنیم. بنابراین اگر ما بخواهیم مجرای استصحاب را وجود ملازمه یا عدم ملازمه قرار دهیم چنین اصلی نداریم، نه در جانب وجود و نه در جانب عدم. اگر ملازمه بوده، از اوّل بوده و تا آخر هم هست و اگر هم نبوده از اوّل نبوده و تا آخر هم نخواهد بود. ۲- امّا اگر بخواهیم اصل عملی را در مورد ثمره نزاع پیاده کنیم، آیا می‌توانیم در مورد شک، استصحاب عدم را جاری کنیم. همان‌طور که گفتیم، ثمره نزاع در بحث مقدّمه واجب، در وجوب و عدم وجوب مقدّمات واجب در سرتاسر فقه ظاهر می‌شود. اگر ما قائل به ملازمه شدیم، هرجا به واجبی برخورد کردیم، حکم به وجوب شرعی مقدمات آن می‌کنیم امّا اگر ملازمه را نپذیرفتیم، نمی‌توانیم مقدمات آن را به عنوان واجب شرعی بدانیم بلکه فقط لابدیت عقلیه مطرح است. حال در جایی که شک داریم آیا می‌توانیم استصحاب عدم را جاری کنیم؟ جریان استصحاب عدم به این کیفیت است که گفته شود: «احکام شرعیه غیر از احکام عقلیّه است. احکام شرعیه‌ای را که اسلام آورده، با حدوث شریعت اسلام حادث شده است. و برفرض که این احکام، سابقه‌ای در شرایع و ادیان گذشته داشته باشند ولی بالاخره در زمان همان شریعت سابق حادث شده‌اند. وقتی خداوند آدم و حوّا را خلق کرد، قطعاً تکلیفی نسبت به حجّ وجود نداشته است. قبل از اینکه حجّ واجب شود نه تکلیفی نسبت به حجّ وجود داشته و نه نسبت به مقدّمات آن. وقتی (للّه على الناس حجُ البیتِ من استطاع إلیه سبیلًا) آمد، حجّ وجوب شرعی پیدا می‌کند امّا نسبت به مقدّمات آن شک داریم که آیا وجوب دارد یا ندارد؟ اینجا ابتداءً به ذهن می‌آید که استصحاب عدم وجوب جاری می‌شود یعنی گفته می‌شود: «قبل از آنکه حجّ از ناحیه شارع واجب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۹۱

شود، مقدّمات آن وجوب شرعی نداشت، اکنون که شارع حجّ را واجب کرده، در وجوب شرعی مقدّمات آن شک می‌کنیم و استصحاب عدم وجوب را جاری می‌کنیم». سه اشکال مهم در ارتباط با این استصحاب مطرح است که دو مورد آن قابل جواب و یکی هم محلّ تأمّل است. روشن است که اگر حتی یک اشکال هم به جریان استصحاب وارد شود، ما نمی‌توانیم استصحاب را جاری کنیم. اشکال اوّل: این گونه نیست که ما هرجا یک حالت سابقه پیدا کردیم، فوراً بتوانیم استصحاب را جاری کنیم. بلکه جریان استصحاب شرایطی دارد. از جمله شرایط مهم استصحاب این است که مستصحب یا باید خودش حکم شرعی باشد و یا موضوع برای یک اثر شرعی باشد. مثلًا وقتی گفته می‌شود: «صلاهٔ جمعه در زمان حضور امام معصوم علیه السلام وجوب داشته و در زمان غیبت در بقاء وجوب آن شک کرده و وجوب را استصحاب می‌کنیم»، وجوب نماز جمعه، مجعول شرعی است. و یا اگر حیات زید را استصحاب کردیم، حیات زید اگرچه مجعول شرعی نیست ولی موضوع برای آثار شرعی است، مثل این که اگر زید زنده باشد، ازدواج همسر او و تقسیم اموال او بین ورثه جایز نیست. ولی استصحابی که در ما نحن فیه مطرح است نه خودش مجعول

شرعی است و نه موضوع برای اثر شرعی است. زیرا برفرض که ما ملازمه را پذیرفته و قائل به وجوب شرعی مقدّمه شویم ولی این وجوب شرعی را ملازمه قهری بین وجوبین به وجود آورده است نه این که مجعول شارع باشد. معنای مجعول شرعی بودن این است که شارع بتواند آن را اثبات کرده یا نفی کند. (أقیموا الصلاهٔ) مجعول شارع است، چون شارع هم می‌تواند حکم به وجوب اقامه صلاهٔ کند و هم می‌تواند حکم نکند. امّا در باب مقدّمه- اگر ما ملازمه را پذیرفتیم- چنین چیزی وجود ندارد. شارع نمی‌تواند بگوید:

«من ذی المقدّمه را واجب کردم امّا مقدّمه آن را واجب نکردم». چنین چیزی با ملازمه عقلیّه منافات دارد و هنگامی که ایجاب مقدّمه یک مسأله قهری و اجتناب‌ناپذیر است، ما نمی‌توانیم آن را مجعول شرعی بدانیم. و از طرفی، موضوع برای یک اثر شرعی هم

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۹۲

نیست، پس در اینجا نمی‌توان استصحاب را به عنوان ثمره مسأله اصولیه جاری کرد. پاسخ: ما باید ملاحظه کنیم که آیا معنای مجعول شرعی چیست؟ مقصود از مجعول شرعی، خصوص آن چیزهایی نیست که بالذات و به طور مستقیم مورد جعل شارع قرار گرفته‌اند. بلکه مجعول شرعی دایره وسیعی دارد و هم شامل مجعول بالذات می‌شود و هم شامل مجعول بالتبع. اموری وجود دارند که شارع آنها را بالذات جعل نکرده است ولی بالتبع به عنوان مجعول شرعی می‌باشند. مرحوم آخوند در بحث از احکام وضعیّه در باب استصحاب می‌گوید: یک نوع از احکام وضعیّه، احکام وضعیّه‌ای است که جعل تبعی به آنها تعلّق گرفته است، مثل جزئیت چیزی برای مأمور به. جزئیت رکوع برای صلات، حکمی وضعی است ولی شارع نیامده به طور مستقیم جزئیّت رکوع را برای صلاهٔ جعل کند بلکه صلاهٔ را- که یک مرکّب اعتباری است و مثلًا ده جزء دارد- متعلّق امر خود قرار داده است. به عبارت دیگر: جعل شرعی ذاتاً به ایجاب مجموع مرکّب تعلّق گرفته است ولی وقت مرکّبی مأمور به واقع شود اجزاء این مرکب، اتصاف به جزئیت برای مأمور به پیدا می‌کنند و این جزئیت را هم شارع جعل کرده است. بنابراین، جعل در مجعولات شرعی، گاهی بالذات است و گاهی بالتبع. و آنچه در جریان استصحاب اعتبار دارد، مطلق مجعولیت است نه خصوص جعل بالذات. لذا اگر ما در جزئیت سوره برای نماز شک کنیم، می‌توانیم استصحاب عدم جزئیت سوره را جاری کنیم.[۴۴۰] حال در ما نحن فیه اگر قائل به ملازمه شدیم می‌گوییم: وجوب مقدّمه، مجعول شرعی شارع است امّا مجعول شرعی بالتبع نه مجعول شرعی بالذات، زیرا اگر شارع ذی المقدّمه را واجب نکند، مقدّمه هم اتصاف به وجوب پیدا نمی‌کند. پس همان‌طور که وجوب صلاهٔ مجعول شرعی است وجوب وضوء هم مجعول شرعی است با این تفاوت که اوّلی مجعول شرعی بالذات و دوّمی مجعول شرعی بالتبع است. در این

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۹۳

صورت وقتی ما در مورد ملازمه- و در این که آیا وضو واجب است یا نه؟- شک کنیم، همان‌طور که در مورد شک در جزئیت سوره، استصحاب عدم جزئیت را جاری می‌کردیم، در مورد شک در وجوب وضو هم استصحاب عدم وجوب را جاری می‌کنیم.

و شرطی هم که در جریان استصحاب معتبر است، در اینجا تحقق دارد، زیرا مقصود از مجعولیت، خصوص مجعولیت بالذات نیست بلکه شامل مجعولیت بالتبع هم می‌شود.

لذا این اشکال به جریان استصحاب وارد نیست. اشکال دوّم: این اشکال مبتنی بر این است که مسأله وجوب مقدّمه واجب دارای هیچ‌گونه ثمره عملی [۴۴۱] نباشد. اشکال این است که استصحاب عدم وجوب مقدّمه برای چه هدفی می‌خواهد جریان پیدا کند؟ اصول عملیه باید در مقام عمل دارای نتیجه باشند، به‌همین‌جهت است که مسأله عمل را کنار آنها مطرح کرده و از آنها به اصول عملیه تعبیر کرده‌اند. و حجیت استصحابی که جریان آن استصحاب، اثر عملی نداشته باشد از ادلّه حجّیت استصحاب، استفاده نمی‌شود. در ما نحن فیه نیز اگر قرار باشد وجوب مقدّمه هیچ‌گونه اثر عملی نداشته باشد و در مقام عمل، فرقی بین وجوب شرعی

مقدّمه و لابدیت عقلیّه وجود نداشته باشد، چگونه استصحاب عدم وجوب مقدّمه را جاری کنیم؟ پاسخ: همان‌طور که اشاره کردیم، این اشکالْ مبنایی است و تنها در صورتی وارد است که ما واقعاً معتقد باشیم بر مسأله وجوب مقدّمه هیچ‌گونه ثمره‌ای مترتب نیست. امّا اگر سه ثمره‌ای را که مرحوم آخوند مطرح کردند، به عنوان ثمره غیر مستقیم و با واسطه در مقام عمل بپذیریم، دیگر این اشکال وارد نخواهد بود. یکی از موارد این بود که اگر کسی نذر کند یک واجب شرعی را انجام دهد، در اینجا اگر ملازمه و وجوب شرعی وضو را بپذیریم، با اتیان وضو، وفای به نذر حاصل شده است امّا اگر وجوب شرعی وضو را نپذیریم و تنها لابدیّت عقلیّه را در مورد آن مطرح

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۹۴

کنیم، با اتیان وضو، وفای به نذر حاصل نشده است. البته گفتیم: «ما نمی‌خواهیم این را ثمره مستقیم برای وجوب مقدّمه بدانیم تا اشکال شود که: حاکم به وفاء و عدم وفاء عبارت از عقل است». بحث در این است که این وجوب مقدّمه در مقام عمل ثمره‌ای دارد یا نه؟ که ما ثمره را قبول کردیم. پس اشکال وارد نیست. در نتیجه اگر کسی نذر کند که یک واجب شرعی را انجام دهد، چنانچه در باب ملازمه شک کند، استصحاب عدم وجوب وضو را جاری کرده و نتیجه این استصحاب این می‌شود که اتیان به وضو نمی‌تواند در وفای به نذر مؤثر باشد. اشکال سوّم: استصحاب- مانند سایر اصول عملیه- بیان‌کننده یک حکم ظاهری است و کاری به واقع ندارد.[۴۴۲] در این صورت وقتی شما در ما نحن فیه استصحاب عدم وجوب وضو را جاری می‌کنید، ثابت می‌کنید که وضو- به حسب حکم ظاهری- واجب نیست. پس در حقیقت شما از یک طرف وجوب صلاهٔ را با اجماع و ضرورت و بداهت ثابت می‌کنید و از طرفی با استصحاب، عدم وجوب وضو را به عنوان حکمی ظاهری اثبات می‌کنید. و این تفکیکی بین ذی المقدّمه و مقدّمه است. یعنی ذی المقدّمه، واجب است ولی مقدّمه، واجب نیست. مستشکل می‌گوید: اگر واقعاً بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه ملازمه وجود داشته باشد، شما چگونه بین واقع و بین این استصحاب- که وجوب مقدّمه را نفی می‌کند- جمع می‌کنید؟[۴۴۳] پاسخ مرحوم آخوند از اشکال فوق: مرحوم آخوند می‌فرماید: ما باید ببینیم قائل به ملازمه، طرفین ملازمه را چه چیزی می‌داند؟

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۹۵

اگر قائل به ملازمه، ملازمه بین وجوب واقعی ذی المقدّمه و وجوب واقعی مقدّمه را ادعا کند یعنی در حقیقت بین دو وجوب انشائی ادعای ملازمه کند، چنین ادعایی منافات با استصحاب ندارد، زیرا استصحاب در مقام اثبات حکمی ظاهری است. و به عبارت دیگر: استصحاب می‌آید و در ظاهر بین مقدّمه و ذی المقدّمه تفکیک می‌اندازد و ایجاد تفکیک در ظاهر منافاتی با وجود ملازمه در واقع ندارد. و در جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری که با هم تغایر دارند، راه‌هایی برای امکان آن مطرح شده است. امّا اگر قائل به ملازمه، دایره ملازمه را توسعه داده و بگوید: «حتی در مرتبه فعلیت هم این ملازمه تحقق دارد و همان‌طور که وجوب واقعی ذی المقدّمه ملازم با وجوب واقعی مقدّمه است، وجوب فعلی ذی المقدّمه نیز ملازم با وجوب فعلی مقدّمه است». در اینجا کلام مرحوم آخوند، به دو صورت مختلف مطرح شده است: ۱- در متن کفایه گفته شده است: «لصحّ التمسک بذلک فی إثبات بطلانها» یعنی در این صورت ما می‌توانیم به کمک این استصحاب به مقابله با قائل به ملازمه پرداخته و بگوییم: «ما با این استصحاب ثابت می‌کنیم که در عین این که ذی المقدّمه وجوب فعلی دارد ولی مقدّمه وجوب فعلی ندارد. و در حقیقت، با این استصحاب، بین فعلیت وجوب ذی المقدّمه و فعلیّت وجوب مقدّمه تفکیک می‌اندازیم». ۲- در حاشیه کفایه جمله «لَما صحّ التمسّک بالأصل» را به جای «لصحّ التمسک بذلک فی إثبات بطلانها» مطرح کرده است. در اینجا ما باید ببینیم آیا سیاق کلام مرحوم آخوند با کدام یک از این دو عبارت تطبیق می‌کند؟ ظاهر این است که مطرح‌کننده استصحاب، در مقام جنگ با قائل به ملازمه نیست بلکه اینان در دو جهت قرار دارند. قائل به ملازمه می‌گوید: «برای من ملازمه ثابت است» ولی قائل به استصحاب

می گوید: «برای ما نه ملازمه روشن شده و نه عدم آن، لذا به استصحاب پناه بردیم و خواستیم از راه استصحاب- آن‌هم نه در مسأله اصولیه بلکه در نتیجه مسأله اصولیه که وجوب و عدم وجوب مقدّمه است- عدم وجوب

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۹۶

مقدّمه را ثابت کنیم. اگر ما متن کفایه را مورد توجه قرار دهیم، لازم می‌آید که بخواهیم با استصحاب مربوط به شاک، به جنگ قائل به ملازمه- که قطع به ملازمه دارد- برویم و چنین چیزی صحیح نیست. اصولًا ما پایه استصحاب را بر این مبنا قرار نداده‌ایم که از آن در مقابل قائل به ملازمه استفاده کنیم. مبنای استصحاب بر این بوده که انسان شاک آیا می‌تواند از راه استصحاب، عدم وجوب وضو را ثابت کند یا نه؟ لذا سیاق کلام مرحوم آخوند اقتضاء می کند که همان عبارت موجود در حاشیه به عنوان کلام مرحوم آخوند باشد، چون بحث ما در این است که آیا استصحاب جریان دارد یا نه؟ و مرحوم آخوند می‌فرماید: «اگر قائل به ملازمه دایره ملازمه را محدود کند مانعی از استصحاب نیست امّا اگر دایره آن را توسعه دهد نمی‌توان به استصحاب تمسک کرد».[۴۴۴] اکنون که مراد از عبارت مرحوم آخوند روشن گردید باید ببینیم آیا کلام مرحوم آخوند صحیح است؟ حضرت امام خمینی رحمه الله در مقام اشکال به مرحوم آخوند می‌فرماید: شما که می گویید: «در اینجا تمسک به استصحاب جایز نیست» آیا چه کسی می‌خواهد به استصحاب تمسک کند؟ روشن است که قائل به ملازمه نمی‌خواهد به استصحاب تمسک کند، زیرا او تردیدی در ملازمه و وجوب مقدّمه ندارد. بنابراین کسی که می‌خواهد به استصحاب تمسک کند، عبارت از کسی است که شک به ملازمه دارد. در این صورت، ادّعای مدّعی ملازمه- هر قدر هم وسعت داشته باشد- نقشی ندارد که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۹۷

بتواند جلوی شاکّ را از تمسّک به استصحاب بگیرد. آن ادّعا مربوط به خود او و تمسک به استصحاب مربوط به شاکّ است.[۴۴۵] مرحوم آیت اللَّه بروجردی توجیهی برای کلام مرحوم آخوند ارائه کرده که می‌تواند به عنوان جواب از اشکال حضرت امام خمینی رحمه الله قرار گیرد. ایشان می‌فرماید:

اصول عملیه در مواردی جاری می‌شوند که ما شک در حکم واقعی داریم ولی در همین موارد اگر از ما در ارتباط با فعلیّت این حکم واقعی سؤال شود، تردیدی در عدم فعلیت آن نداریم. مثلًا وقتی در مورد حرمت شرب تتن- از نظر حکم واقعی- تردید داریم، اصالهٔ الحلیّهٔ را پیاده کرده و حکم به حلّیت ظاهری آن می‌نماییم. ولی همین‌جا اگر فرض کنیم که شرب تتن در واقع حرام باشد، بدون شک آن حرمت برای ما فعلیّت نخواهد داشت. بنابراین شکّ ما- در حقیقت- به یک حکم انشائی واقعی متعلّق است امّا نسبت به مرحله فعلیّت، قاطع به عدم فعلیت هستیم. پس اصل عملی در جایی پیاده می‌شود که ضمن این که حکم واقعی، مشکوک است، فعلیت آن حکم واقعی، برای ما مقطوع العدم است. امّا اگر موردی پیدا کردیم که حکم واقعی، مشکوک است ولی فعلیت آن حکم واقعی- هرچند در بعضی تقادیر و فروض- مقطوع العدم نباشد، اصل عملی جریان پیدا نمی کند. مرحوم بروجردی می‌فرماید: ما نحن فیه از این قبیل است. اگر مدّعی ملازمه، دایره ملازمه را محدود به دو حکم واقعی انشائی بکند، مانعی ندارد که ما استصحاب عدم وجوب را به عنوان یک حکم ظاهری جاری کنیم، زیرا یقین داریم که اگر وضو به حسب واقع وجوب داشته باشد، آن وجوب به مرحله فعلیّت نرسیده است و آنچه به مرحله فعلیت رسیده، همین حکم ظاهری است که مقتضای اصل عملی است. امّا اگر دایره ملازمه را توسعه داده و آن را شامل دو حکم فعلی نیز بداند، در این

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۹۸

صورت ما نسبت به هر دو طرف ملازمه، قطع به فعلیّت پیدا می کنیم، نسبت به ذی المقدّمه- یعنی وجوب صلاهٔ- قطع به فعلیت، روشن است امّیا نسبت به مقدّمه- یعنی وجوب وضو- نیز با توجه به ملازمه، قطع به فعلیت پیدا می کنیم. و همین مقدار برای عدم جواز تمسّک به استصحاب کافی است. بله در صورتی که ملازمه بین وجوب فعلی ذی المقدّمهٔ و وجوب فعلی مقدّمه را نپذیریم،

می‌توانیم علم به عدم فعلیّت پیدا کنیم. و در چنین موردی نمی‌توانیم استصحاب را پیاده کنیم. استصحاب در جایی پیاده می‌شود که- در تمام فروضش- قطع به عدم فعلیّت حکم واقعی داشته باشیم. مرحوم بروجردی سپس می‌فرماید: این مسئله، مانند مسأله فروج و اموال و دماء است- که به تعبیر ما: نفس احتمال تکلیف، منجّز تکلیف و موجب ثبوت فعلیّت تکلیف است- که در این گونه موارد نمی‌توان اصل عملی را جاری کرد، زیرا از خارج علم داریم که این امور از نظر شارع دارای اهمیت خاصّی است که اگر چنین چیزی به حسب واقع ثابت باشد، شارع از آن رفع ید نمی‌کند. مثلًا اگر نسبت به انسانی تردید داریم که آیا قتل او جایز است یا نه؟ نمی‌توانیم به اصالهٔ الإباحهٔ تمسک کرده و ریختن خون او را حلال بدانیم، زیرا در اینجا ضمن این که احتمال حرمت ریختن خون او وجود دارد، علم داریم که اگر این نفس، نفس محترمه باشد، شارع به هیچ عنوان- حتی در مرحله ظاهر هم- اجازه ریختن خون او را نمی‌دهد. نمی‌توانیم بگوییم: «اگرچه احتمال دارد در واقع ریختن خون این شخص حرام باشد ولی قاعده حلّیت آن را حلال می‌کند».

اینجا اگرچه با شرب تتن در اصل احتمال حرمت و حلیّت مشترکند امّا در شرب تتن در کنار احتمال حلیت و حرمت، این تقدیر وجود ندارد که «اگر به حسب واقع حرام باشد، شارع از حرمت آن رفع ید نمی‌کند» بلکه ممکن است به حسب واقع حرام باشد ولی در ظاهر حکم به حلیّت آن شده باشد. امّا در باب قتل نفس یک چنین تقدیری وجود دارد. و این علم تقدیری مانع از جریان اصل اباحه است. ما نحن فیه نیز از همین قبیل است. اگر ما از یک طرف عالم هستیم که ذی المقدّمه دارای وجوب فعلی است و از طرف دیگر علم داریم که اگر ملازمه‌ای وجود

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۵۹۹

داشته باشد، این ملازمه در فعلیت هم اثر دارد، یعنی اگر فعلیت داشته باشد، شارع از وجوب وضو صرف نظر نکرده است. در این صورت شما چطور می‌توانید استصحاب عدم وجوب را جاری کنید؟ بنابراین اگرچه انسان در ابتدا خودش را شاک می‌بیند و حالت سابقه عدمیّه هم وجود دارد ولی آن خصوصیتی که در جریان اصل عملی اعتبار دارد در اینجا وجود ندارد و نمی‌توان به استصحاب تمسک کرد.[۴۴۶] بیان مرحوم بروجردی اگرچه ناظر به کلام مرحوم آخوند نیست ولی توجیه خوبی برای کلام ایشان می‌باشد و می‌تواند جواب از اشکالی که بر مرحوم آخوند وارد شده قرار گیرد.

بحث سوم: آیا بین وجوب یک شیء و وجوب مقدّمه آن ملازمه وجود دارد؟

اشاره

در اینجا چند نظریه وجود دارد:

نظریه اوّل: قول به ملازمه

اشاره

قائلین به این نظریه، برای اثبات مدّعای خود دلایلی را اقامه کرده‌اند:

دلیل اوّل:

مرحوم آخوند فرموده است: ادلّه‌ای که بر ملازمه اقامه شده دارای اشکال است و بهترین دلیل این است که ما مسئله را به وجدان واگذار کنیم و ببینیم وقتی یک مولای آمر، امری را در ارتباط با چیزی صادر می‌کند و می‌داند که آن چیز دارای مقدّمه یا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۰۰

مقدّماتی است، در اینجا این سؤال مطرح است که آیا این دستور مولا ـ فقط در محدوده ذی المقدّمه است و هیچ‌گونه نظری به مقدّمات- هرچند به صورت امر غیری- ندارد یا این که مقدّمات هم مورد توجه مولا بوده است؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: وقتی مولا ـ به عبدش دستور «اشتر اللّحم» را می‌دهد و می‌داند اشتراء لحم متوقف بر دخول سوق است، وجدان حکم می‌کند که مولا همان‌طور که نسبت به ذی المقدّمه امر دارد، نسبت به مقدّمه هم امر دارد. شاهدش این است که گاهی خود مولا این مقدّمه را مثل ذی المقدّمه تحت دایره امر در آورده می‌گوید: «ادخل السوق و اشتر اللّحم». روشن است که «ادخل السوق» به عنوان غرض نفسی مولا نیست بلکه مقدّمیت برای اشتراء لحم- که غرض نفسی مولاست- دارد.

بین امر در «ادخل السوق» و امر در «اشتر اللّحم» از نظر مولویت فرقی نیست و وجهی برای ارشادی بودن «ادخل السوق» وجود ندارد، زیرا امر ارشادی مربوط به جایی است که مأمور، توجّه به مسئله نداشته باشد و توقف اشتراء لحم بر دخول سوق، چیزی است که عبد به آن توجه دارد. بنابراین هر دو امر، مولوی هستند و تفاوت آنها فقط در غیریت و نفسیت است. دخول سوق، واجب غیری و اشتراء لحم واجب نفسی است. ولی آیا روی چه ملاکی این دخول سوق، متعلّق امر مولوی قرار گرفته است؟

روشن است که ملاک آن، مقدّمیت است. و هنگامی که عنوان مقدّمیت مطرح شد، بین مقدّمه‌ای که تحت امر مولا قرار گرفته و مقدّمه‌ای که تحت امر مولا ـ قرار نگرفته، فرقی وجود نخواهد داشت. فرقی نیست بین این که مولا ـ بگوید: «ادخل السوق و اشتر اللّحم» یا این که بگوید «اشتر اللّحم». وقتی مقدّمیت، ملاک تعلّق وجوب مولوی بر «دخول سوق» باشد، در هر دو صورت، دخول سوق وجوب پیدا خواهد کرد. و همین‌طور فرقی بین دخول سوق و سایر مقدّماتی که اشتراء لحم متوقف بر آنهاست وجود ندارد.

مرحوم آخوند می‌فرماید: مؤیّد این مطلب این است که ما در شرعیات ملاحظه می‌کنیم که قسم کثیری از مقدّمات، متعلّق امر قرار گرفته‌اند. مثلًا در آیه شریفه (یا أیّها الّذینَ آمنوا إذا قُمتُم إلی الصلاهٔ فاغسلُوا وجوهکم و أیدیکم إلی المرافق

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۰۱

و امسحوا برءوسکم و أرجلکم إلی الکعبین و إن کنتم جنباً فاطّهروا و إن کنتم مرضی أو علی سفرٍ أو جاء أحد منکم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتیمّموا صعیداً طیباً فامسحوا بوجوهکم و أیدیکم منه ...)[۴۴۷] ملاحظه می‌شود همان‌طور که صلاهٔ متعلّق امر مولوی شرعی قرار گرفته، وضو و غسل و تیمم هم متعلّق امر مولوی شرعی قرار گرفته‌اند تنها تفاوتی که وجود دارد این است که صلاهٔ، وجوبش نفسی است و تعلیقی در آن وجود ندارد ولی وضو و غسل و تیمم وجوبشان غیری است و جنبه تعلیق در آن مطرح است و وجوب آنها به جهت وجوب صلاهٔ است.

نفسی و غیری بودن، عبارت دیگری از ذی المقدّمه و مقدّمه بودن است. ممکن است کسی بگوید: این حرف در مورد مقدّماتی چون وضو و غسل و تیمم که متعلّق امر مولوی شرعی قرار گرفته‌اند قابل قبول است ولی مقدماتی که مأمور به نیست خارج از دایره وجوب مولوی است. در پاسخ می‌گوییم: مأمور به قرار گرفتن وضو برای این است که وضو به عنوان مقدّمه برای صلاهٔ مأمور به است و «لا صلاهٔ إلّا بطهور». پس وقتی ملاک وجوب شرعی مولوی مقدّمی برای ما مشخص شد، باید حکم را تعمیم داده و بگوییم: «هر چیزی که مقدّمیت برای صلاهٔ دارد و صلاهٔ نمی‌تواند بدون آن تحقّق پیدا کند، وجوب شرعی مولوی پیدا می‌کند».[۴۴۸]:

مسأله وجدان چیزی نیست که انسان بتواند آن را اثبات کرده یا نفی نماید. و برهانی بر وجود یا نفی آن دلالت نمی‌کند. بلکه مسأله وجدان شبیه مسأله تبادر است.

بعضی می‌گویند: «متبادر از «صعید» مطلق وجه الارض است». و بعضی می‌گویند:

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۰۲

«متبادر از «صعید» خصوص تراب خالص است». نه بر وجود تبادر می‌توان برهانی اقامه کرد و نه بر عدم آن. در ما نحن فیه هم وقتی قائل به ملازمه می‌گوید: «وجدان بر چنین چیزی حاکم است» منکر ملازمه هم می‌گوید: «وجدان چنین حکومتی ندارد». بله، اموری که به عنوان قرینه و شاهد وجدان مطرح شده قابل بررسی است. مرحوم آخوند دو مؤیّد ذکر کردند: مؤید اوّل، این بود که مولا گاهی از اوقات، مقدّمه‌ای را- که توجه به مقدّمیت آن‌هم دارد- در ردیف ذی المقدّمه قرار داده و امر مولوی خود را متوجه آن می‌کند، مثل «ادخل السوق و اشتر اللّحم». ولی آیا از این تعبیر چه مقدار می‌توان استفاده کرد؟ آیا این مسئله چه قدر می‌تواند ادّعای مرحوم آخوند را تأیید کند؟ نهایت چیزی که می‌توان استفاده کرد این است که مولا می‌تواند همه یا بعضی از مقدّمات را مأمور به به امر مولوی قرار دهد. ولی مدّعای مرحوم آخوند، امکان این چیز نیست بلکه ایشان ادعای عدم انفکاک می‌کند. معنای ملازمه- که ایشان قائل است- این است که اگر ذی‌المقدّمه‌ای مأمور به به امر مولوی قرار گرفت، حتماً باید مقدّمه آن‌هم مأمور به به امر مولوی باشد. ملازمه به معنای تحتّم و عدم امکان انفکاک است ولی دلیل ایشان اقتضای یک چنین چیزی را نمی‌کند. این که مولا می‌تواند همه یا بعضی از مقدمات را مأمور به به امر مولوی قرار دهد، چیزی نیست که منکر ملازمه آن را ردّ کند. مؤیّد دوّم، مسأله وجود اوامر شرعیه در ارتباط با مقدّماتی چون وضو و غسل و تیمم بود. برای پاسخ به این مؤیّد ما باید مسأله معاملات و عبادات را جداگانه مورد بررسی قرار دهیم: ۱- معاملات: مرحوم آخوند در ارتباط با این که «آیا نهی از معامله، مقتضی فساد است یا نه؟» می‌گوید: بعید نیست گفته شود: نواهی متعلّق به معاملات، جنبه ارشادی دارند. معنای «لا تبع ما لیس عندک»[۴۴۹] این نیست که اگر کسی مال غیر را بفروشد کار

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۰۳

حرامی انجام داده است بلکه معنایش این است که چنین بیعی باطل است. «نهی النبی صلی الله علیه و آله عن بیع الغرر»[۴۵۰] به معنای بطلان و فساد بیع غرری است نه به معنای حرمت آن.[۴۵۱] ۲- عبادات: اگر امر یا نهی، به مجموعه عبادت تعلّق گرفته باشد، ظهور در مولویت دارد. مثل (أقیموا الصلاة) برای مکلّفین و «دعی الصلاة أیّام أقرائک»[۴۵۲] برای حائض. امّا آن دسته از اوامر و نواهی که در ارتباط با خصوصیات یک عبادت مطرح است آیا جنبه مولوی دارند یا جنبه ارشادی؟ در باب خصوصیاتی که مورد نهی قرار گرفته‌اند تقریباً همین مسأله ارشادی بودن مطرح است. «لا تجوز الصلاة فی شَعْرِ و وَبَر ما لا یؤکل لحمه»[۴۵۳]- که مربوط به خصوصیت لباس مصلّی است- ظهور در مانعیت دارد و می‌خواهد بگوید: «چنین چیزی مانع از تحقق صلاة است». هم چنین «لا تصلّ فی النجس» می‌خواهد بگوید: «نجاست، مانع از تحقق صلاة است». و این‌ها مثل «دعی الصلاة أیّام أقرائک» نیست.[۴۵۴] از اینجا می‌فهمیم که آن دسته اوامری که در ارتباط با خصوصیات یک عبادت مطرحند، ظهور در ارشادیت دارند، نه ظهور در مولویت، مخصوصاً با توجه به این نکته که در امور تکوینی، مقدّمات و موانع برای ما روشن است، امّا در شرعیات، این‌ها از راه شرع بدست می‌آید. بنابراین ظاهر این است که اوامر متعلّق به وضو و غسل و تیمم جنبه ارشادی دارند و ما را ارشاد می‌کنند به این که وقتی تصمیم گرفتید نماز بخوانید، این را بدانید که

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۰۴

نماز بدون طهارت تحقّق پیدا نمی‌کند. باید وضو یا غسل یا تیمم را تحصیل کنید تا راه برای شما باز شود و بتوانید داخل در صلاة شوید. و چه‌بسا جمله (إذا قمتم إلی الصّلاة) هم مؤیّد این معنا باشد. اگر کسی این ظهور را از ما نپذیرد، در جوابش می‌گوییم: ما

که در مقام استدلال نیستیم. این مرحوم آخوند است که در مقام استدلال است و باید ثابت کند که اوامر متعلّق به مقدّمات، ارشادی نیستند. ما همین مقدار که احتمال ارشادی بودن آنها را بدهیم و این احتمال، خلاف ظاهر هم نباشد، برایمان کافی است. ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: در باب خصوصیات عبادات چه فرقی بین اوامر و نواهی وجود دارد که شما امر در وضو را امر مولوی می‌دانید ولی نهی در «لا تصلّ فی النجس» را ارشادی می‌دانید؟ در حالی که در باب اوامر هم همان ملاک باب نواهی وجود دارد و ظاهر این است که هر دو جنبه ارشادی دارند. و نکته‌اش همین است که مقدّمیّت و مانعیت آنها برای ما معلوم نیست و باید از طریق شرع بدست بیاوریم. شرع است که به ما می‌گوید غرریّت، مانع از صحت معامله است. شارع است که باید ما را به خصوصیات عبادات- یعنی شرایط، اجزاء و موانع- ارشاد کند. البته شارع در این زمینه بیانهای مختلفی دارد. شرطیّت طهارت را با «لا صلاة إلّا بطهور» و شرطیت وضو و غسل و تیمم را با امر در (یا أیّها الذین آمنوا إذا قمتم إلی الصلاة ...) مطرح کرده است. در نتیجه، دلیلی که مرحوم آخوند به عنوان وجدان مطرح کردند و آن را به عنوان بهترین دلیل برای اثبات ملازمه دانستند، قابل مناقشه است.

دلیل دوّم برای اثبات ملازمه:

اراده تشریعیّه در تمام موارد تابع اراده تکوینیّه است. لذا در جایی که اراده تکوینیّه نمی‌تواند تعلق بگیرد، اراده تشریعیّه هم ممتنع خواهد بود. مثلًا اجتماع ضدّین نمی‌تواند متعلّق اراده تکوینی واقع شود یعنی در جایی که شخص خودش بخواهد

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۰۵

عملی را انجام دهد نمی‌شود اراده او به اجتماع ضدّین تعلق گیرد، به‌همین‌جهت، تعلّق اراده تشریعیّه به تحقّق اجتماع ضدّین هم ممتنع است و نمی‌تواند دستوری نسبت به اجتماع ضدّین صادر کند. در ما نحن فیه هم اگر کسی بخواهد به اراده فاعلی و تکوینی خودش یک ذی‌المقدّمه‌ای را انجام دهد- در حالی که می‌داند این ذی المقدّمه، دارای مقدّمه یا مقدّماتی است- امکان ندارد که اراده فاعلی به مقدّمه تعلق نگیرد. امکان ندارد «بودن بر پشت بام» را اراده کرده باشد ولی نسبت به «نصب نردبان» هیچ‌گونه اراده‌ای نداشته باشد، با اینکه می‌داند بدون «نصب نردبان» امکان تحقق «بودن بر پشت بام» وجود ندارد. حال با توّجه به اینکه اراده تشریعیّه، تابع اراده تکوینیّه است، باید بگوییم:

همان‌طور که اگر مولا خودش می‌خواست ذی المقدّمه را انجام دهد، به ناچار باید اراده‌ای هم نسبت به مقدّمه داشته باشد، در جایی هم که می‌خواهد دستوری صادر کند و اراده تشریعیّه‌اش به تحقق چیزی تعلّق بگیرد، باید اراده‌ای هم نسبت به مقدّمه داشته باشد. در نتیجه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدمه، ملازمه وجود دارد. البته مرحوم آخوند این دلیل را مطرح نکرده است.

اوّلًا: تبعیت اراده تشریعیّه از اراده تکوینیّه مجرّد ادّعاست. و مستدلّ، دلیلی برای آن مطرح نکرده است. ثانیاً: بین اراده تشریعیّه و اراده تکوینیّه، فرق وجود دارد. توضیح: در مباحث گذشته، بحثی مطرح کردیم که به طور کلّی، حتی در اراده تکوینیّه و فاعلی، وقتی انسان انجام ذی‌المقدّمه‌ای را اراده می‌کند و به دنبال آن، مقدّمه را اراده می‌کند، آیا اراده متعلّق به مقدّمه، معلول اراده متعلّق به ذی المقدّمه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۰۶

است، به این معنا که اراده متعلّق به مقدّمه، نیازی به مبادی ندارد و به مجرّد اراده ذی المقدّمه، اراده‌ای- به صورت قهری و تکوینی- به مقدّمه تعلّق می‌گیرد؟ مرحوم نائینی به این مطلب تصریح کرده بود و مرحوم آخوند هم عقیده داشت وجوبی از ناحیه ذی المقدّمه به سمت مقدّمه ترشح پیدا می‌کند. و ما هر دو معنا را مردود دانسته و گفتیم: همان‌طور که اراده متعلّق به ذی المقدّمه، نیاز به مبادی دارد، اراده متعلّق به مقدّمه هم نیاز به مبادی دارد.[۴۵۵] شاهدش این است که انسان تا وقتی که به مقدّمیّت یک

مقدّمه توجّه پیدا نکند، هیچ اراده‌ای نسبت به آن ندارد. بنابراین اگر مولا خودش بخواهد «بودن بر پشت بام» را ایجاد کند، توجّه دارد به اینکه «نصب نردبان» مقدّمه برای «بودن بر پشت بام» است و ذی المقدّمه نمی‌تواند بدون مقدّمه تحقّق پیدا کند، در اینجا وجداناً یک اراده‌ای- با مبادی مربوط به خودش- به ذی المقدّمه و اراده دیگری- با مبادی مربوط به خودش- به مقدّمه تعلق گرفته است. امّا همین مولا- اگر در مقام تشریع بر آمده و بخواهد عبد خود را امر به «بودن بر پشت بام» بنماید، خود اراده تشریعیّه هم مبادی لازم دارد. مولا ابتدا «بعث به عبد» را تصور کرده و فایده آن را تصدیق می‌کند و مراحل دیگر اراده نیز تحقق پیدا می‌کند تا اراده تشریعیّه تحقّق پیدا کند و دستور خود را صادر کند. اینجا فرق بین اراده تشریعیّه با اراده تکوینیّه روشن می‌شود. مولایی که اراده تشریعیّه‌اش به «بودن بر پشت بام» تعلّق گرفته، آیا اگر اراده تشریعیّه‌اش به «نصب نردبان» تعلّق نگیرد، چه مشکلی پیش می‌آید؟ از این بالاتر، اگر حتی مولا تصریح کند

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۰۷

که اراده تشریعیّه من به «نصب نردبان» تعلّق نگرفته، چه اشکالی به میان می‌آید؟ آیا ضربه‌ای به تحقّق مأمور به وارد می‌شود؟ اساس فرق اینجاست که در اراده تکوینیّه اگر اراده انسان به «نصب نردبان» تعلّق نگیرد، «بودن بر پشت بام» تحقّق پیدا نمی‌کند، اما در اراده تشریعیّه این گونه نیست. بلکه خود عبد، ملاحظه می‌کند «نصب نردبان» مقدّمیّت برای «بودن بر پشت بام» دارد، در این صورت عقل- بر اساس لابدّیت عقلیّه که حتی منکرین ملازمه هم قبول دارند- او را ملزم به «نصب نردبان» به عنوان مقدّمه می‌کند. در نتیجه نه تنها دلیلی برای تبعیت اراده تشریعی از اراده تکوینی نداریم بلکه ضابطه اقتضا می‌کند که بین این‌ها فرق وجود داشته باشد. در اراده تکوینیّه، اگر به دنبال اراده ذی المقدّمه، اراده‌ای به مقدّمه تعلّق نگیرد، امکان تحقّق ذی المقدّمه وجود ندارد. امّا در اراده تشریعیّه، امکان تحقق ذی المقدّمه، فرع اراده تشریعیّه متعلّق به مقدّمه نیست، خواه مقدّمه، وجوب شرعی مولوی داشته باشد یا نه. بلکه عقل- بنا بر مسأله لابدّیت عقلیّه- او را الزام به انجام مقدّمه می‌کند. بلکه چه‌بسا ممکن است کسی بگوید: تعلّق اراده تشریعیّه به مقدّمه، نه تنها ضرورتی ندارد بلکه مستلزم لغویت است، زیرا یکی از مبادی اراده، تصدیق به فایده این بعثی است که مولا می‌خواهد نسبت به مقدّمه داشته باشد. وقتی مقدّمه محکوم به لابدّیت عقلیّه است و عقلْ مکلّف را به انجام آن ملزم می‌کند، چه فایده‌ای بر بعث مولا مترتب است تا به عنوان یکی از مبادی اراده نقش در تحقّق اراده داشته باشد؟ ممکن است گفته شود: اگر امر به مقدّمه مستلزم لغویت است پس چرا در مثل «ادخل السوق و اشتر اللحم»- که مرحوم آخوند می‌فرمود- مولا- امر به مقدّمه کرده است؟ در پاسخ می‌گوییم: مرحوم آخوند ظاهراً می‌فرمود: این دو امر، اتحاد سیاق دارند و به‌همین‌جهت هر دو جنبه مولویت دارند. امّا اگر قرینه‌ای بر عدم اتحاد سیاق پیدا

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۰۸

کردیم، چاره‌ای جز این نیست که امر اوّل را حمل بر ارشاد کنیم. امّا نکته‌ای که ما در تأیید کلام مرحوم آخوند- و مولویت این دو امر- مطرح کردیم و گفتیم: مسأله ارشاد در جایی است که عبد، توجّه به مقدّمیت ندارد و هنگامی که خود عبد می‌داند که دخول سوق، مقدّمه اشتراء لحم است، ارشاد به مقدّمیّت، معنایی نخواهد داشت. جوابش این است که در ارشاد مانعی ندارد که مطلبی از نظر عبد روشن باشد ولی به عنوان تأکید و تأیید، مولا ارشادی نسبت به آن داشته باشد. بالاخره ما خیلی روی جنبه لغویت امر به مقدّمه پافشاری نداریم. امّا این که ملاک اراده تکوینیّه با ملاک اراده تشریعیّه فرق دارد به تنهایی در اثبات بطلان تبعیت اراده تشریعیه از اراده تکوینیّه کفایت می‌کند. بنابراین، دلیل دوّم هم نمی‌تواند مسأله ملازمه را ثابت کند.

دلیل سوّم برای اثبات ملازمه:

به ابوالحسن بصری نسبت داده شده که برای اثبات ملازمه می گوید: «لو لم تجب المقدّمهٔ لجاز ترکها و حینئذٍ فإن بقی الواجب علی وجوبه یلزم التکلیف بما لا ـ یطاق و إلّا خرج الواجب المطلق عن کونه واجباً». یعنی اگر مقدّمه، واجب نباشد ترک آن جایز خواهد بود و در این صورت اگر واجب بر وجوب خودش باقی بماند، تکلیف به ما لا یطاق لازم می‌آید، زیرا فرض این است که با ترک مقدّمه، تحقّق ذی المقدّمه امکان ندارد. و اگر در صورت ترک مقدّمه، ذی المقدّمه از وجوب خود خارج، شود، لازم می‌آید که واجب مطلق- که وجوبش مشروط به وجود مقدّمه نیست- به واجب مشروط تبدیل شود، به این معنا که اگر مقدّمه وجود پیدا کرد، ذی المقدّمه، واجب شود و اگر مقدّمه، وجود پیدا نکند، ذی المقدّمه، واجب نباشد در حالی که چنین چیزی خُلف است و ما فرض کردیم که وجوب ذی المقدّمه، وجوب مطلق است و هیچ‌گونه توقّفی بر وجود

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۰۹

این مقدّمه ندارد».[۴۵۶] با توجه به این که دلیل فوق، ظاهر الفساد است، مرحوم آخوند توضیحاتی در ارتباط با آن ذکر کرده‌اند تا قدری از ظهور فساد آن کاسته شود و پس از آن در مقام جواب از این دلیل بر آمده‌اند: ۱- مستدلّ می گفت: «لو لم تجب المقدّمهٔ لجاز ترکها». در قضیّه شرطیه باید بین مقدّم و تالی، ملازمه تحقّق داشته باشد،[۴۵۷] حال در اینجا که می گوید: «لو لم تجب المقدّمهٔ» روشن است که مراد از وجوب مقدّمه همان وجوب شرعی مولوی است که محلّ بحث ما در باب مقدّمه بود.[۴۵۸] در این صورت ظاهراً باید قید «شرعاً» را به تالی هم ضمیمه کرده بگوییم: «اگر مقدّمه، شرعاً وجوب نداشته باشد، باید ترک آن شرعاً جایز باشد». در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که مقصود از «جواز» در تالی چیست؟ آیا جواز به معنای اخصّ اراده شده است یا جواز به معنای اعمّ؟ جواز به معنای اخصّ همان اباحه است و در مقابل چهار حکم دیگر- یعنی

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۱۰

وجوب، حرمت، استحباب و کراهت- قرار دارد. جواز به معنای اعمّ دو صورت دارد: ۱- اگر به فعل نسبت داده شود، به معنای «غیر حرام» است. بنابراین هریک از احکام چهارگانه وجوب، استحباب، کراهت و اباحه را شامل می‌شود. ۲- اگر به ترک نسبت داده شود، به معنای «غیر واجب» است، زیرا تنها وجوب است که جواز ترک ندارد، امّا غیر واجبْ- حتی حرام- ترکش جایز است.[۴۵۹] ظاهر این است که در جمله «لجاز ترکها» نه جواز به معنای اخصّ را می‌توان اراده کرد نه جواز به معنای اعمّ را. زیرا اگر جواز به معنای اخص اراده شده باشد، معنایش این می‌شود که «إذا لم یکن الشیء واجباً شرعاً کان مباحاً بالإباحهٔ الشرعیّهٔ» در حالی که ملازمه‌ای بین عدم وجوب و اباحه شرعیه وجود ندارد، مستحب، مکروه، حرام هم وجوب ندارد ولی مباح شرعی نیستند. و اگر جواز به معنای اعمّ اراده شده باشد، معنایش این می‌شود که «إذا لم یکن الشیء واجباً شرعاً لجاز ترکه» و جواز ترک می‌تواند در ضمن استحباب یا کراهت یا اباحه یا حرمت باشد، زیرا جواز به معنای اعم اگر به ترک نسبت داده شود به معنای «غیر واجب» است و حرام هم غیر واجب و جایز الترک است. این ملازمه اگرچه به حسب ظاهر صحیح است ولی ما نمی‌توانیم آن را بپذیریم، زیرا این ملازمه در صورتی درست است که ما معتقد باشیم هر چیزی حتماً باید یکی از احکام تکلیفیّه خمسه را دارا باشد که اگر وجوبْ کنار رفت، یکی از احکام چهارگانه دیگر وجود داشته باشد، در حالی که ما معتقدیم در بعضی از موارد، لازم نیست هیچ‌یک از احکام خمسه تکلیفیّه پیاده شود. مثلًا در باب متلازمین گفته‌اند: «اگر شارع یکی از متلازمین را واجب کند، فعل دیگر نمی‌تواند حکمی غیر قابل اجتماع با وجوب- مثل

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۱۱

حرمت و کراهت- داشته باشد،[۴۶۰] بلکه اصلًا می‌تواند حکمی نداشته باشد. ما نحن فیه نیز از همین قبیل است، زیرا کسی که منکر ملازمه و وجوب شرعی مقدّمه است و فقط لابدّیت عقلیّه را قبول دارد، می گوید: «مقدّمه، وجوب شرعی ندارد» می گوییم: «پس از نظر شرعی چه حکمی دارد؟» می گوید «لازم نیست حکمی داشته باشد، این مسأله‌ای است که خود عقل در مورد آن حکم دارد و

حکم شرع هم ارشاد به حکم عقل است. مثلًا اطاعت خداوند حکمی عقلی است که شارع با (أطیعوا اللَّه) ما را ارشاد به حکم عقل کرده است در حالی که اطاعت خداوند هیچ حکمی شرعی ندارد بلکه تنها حکم عقلی لزومی دارد». مرحوم آخوند برای بر طرف کردن این اشکال، فرموده است: راه حلّ این است که بگوییم: جواز در «لجاز ترکها» نه جواز به معنای اخصّ است و نه جواز به معنای اعمّ بلکه به معنای «عدم المنع من الترک» است یعنی اگر چیزی شرعاً واجب نباشد، شرعاً منعی از ترکش وجود ندارد. در این صورت لازم نیست حکمی داشته باشد. ۲- مستدل می‌گفت: «و حینئذٍ فإن بقی الواجب ...». ظاهر سیاق کلام ایشان این است که «حینئذ» را به معنای «حین إذ جاز ترک المقدّمهٔ» بدانیم، در حالی که این معنا مستلزم بطلان دلیل است، زیرا تکلیف به ما لا یطاق، معلول ترک مقدّمه در خارج است نه معلول حکم به جواز ترک مقدّمه. ممکن است ترک مقدّمه جایز باشد ولی در عین حال، مکلّف آن را در خارج انجام دهد. مگر هر چیز جایز الترک، در عمل هم ترک می‌شود؟ مرحوم آخوند برای حلّ این اشکال، فرموده است: «راه حل این است که بگوییم:

«مقصود از «حینئذٍ»، «حین إذ جاز الترک» نیست بلکه معنای آن «حین إذ تُرک المقدّمهٔ عن جواز» است، یعنی هنگامی که مکلّف، مقدّمه را ترک کرد و ترک خود را

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۱۲

هم مستند به جواز شرعی دانست، در این صورت اگر وجوب ذی المقدّمه بخواهد بر اطلاقش باقی باشد، انجام آن غیر مقدور خواهد بود و اگر وجوب ذی المقدّمه بخواهد بر اطلاقش باقی نباشد و چهره واجب مشروط را به خود بگیرد، یعنی وجود مقدّمه، همان‌طور که در تحقّق خارجی ذی المقدّمه نقش دارد در وجوب آن‌هم نقش دارد،[۴۶۱] چنین چیزی خلاف فرض ما خواهد بود[۴۶۲] و نتیجه‌اش این می‌شود که در مورد همه مقدّمات بتوانیم چنین چیزی را پیاده کنیم، مثلًا در ارتباط با وضو بگوییم: «وضو، همان‌طور که در وجود صلاهٔ مدخلیت دارد، در وجوب آن‌هم دخالت دارد»، در حالی که بداهت فقه، خلاف آن را ثابت می‌کند.[۴۶۳]: قبل از این که ملاحظه کنیم آیا این دلیل می‌تواند مورد مناقشه قرار گیرد یا نه؟

لازم است به این مسئله توجّه کنیم که: منکرین ملازمه، فقط وجوب شرعی مولوی مقدّمه را انکار می‌کنند و تردیدی در وجوب عقلی آن ندارند. همان عقلی که می‌گوید: «امر مولا باید اطاعت شود» حکم می‌کند که اگر مأمور به شرعی دارای مقدّمه‌ای بود، به این معنا که مأمور به، بدون این مقدّمه نمی‌تواند تحقّق پیدا کند، خواه مقدّمیّت آن را خود شارع بیان کرده باشد، یا مقدّمه عقلیّه یا عادیّه ۴۶۴] باشد، در این صورت وقتی به عقل مراجعه می‌کنیم، عقل می‌گوید: «چاره‌ای جز انجام مقدّمه نیست». با توجه به این حکم عقل، اگر عبد، مقدّمه را ترک کرد و ذی المقدّمه در خارج تحقّق پیدا نکرد، آیا از نظر عقل، عصیان اختیاری

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۱۳

ناشی از سوء اختیار مکلّف، در ارتباط با واجب مطلق تحقّق پیدا نکرده است؟ همان عقلی که اطاعت امر شارع را واجب می‌داند، اتیان به مقدّمه را هم واجب می‌داند و هنگامی که عبد، مقدّمه را انجام نداد و به دنبال آن، ذی المقدّمه هم به صورت قهری ترک شد، عقلْ حکم می‌کند که چنین کسی با سوء اختیار خود مرتکب عصیان شده و مستحقّ عقاب است. به عبارت دیگر: عقل از طرفی مقدّمه و از طرفی اطاعت امر مولا را واجب می‌داند. همان‌طور که اگر مأمور به دارای مقدّمه نبود و عبد آن را ترک می‌کرد، مرتکب عصیان شده و استحقاق عقاب پیدا می‌کرد، در اینجا هم وقتی مقدّمه را ترک می‌کند، قادر به انجام تکلیف مولا نبوده و به طور قهری تکلیف مولا ترک می‌شود و عقلْ او را عاصی و مستحق عقوبت می‌داند. بنابراین در ارتباط با تکلیف مولا، همان حکم عقل کافی است و لازم نیست مقدّمه، وجوب شرعی داشته باشد. همان‌طور که اصل اطاعت، لازم نیست وجوب شرعی داشته باشد ولی در اطاعت، اگر حکم شرعی وجود داشت، جنبه ارشادی خواهد داشت، امّا در ما نحن فیه امکان مولویت نیز وجود دارد. ما نمی‌خواهیم در اینجا امکان وجود حکم شرعی مولوی نسبت به مقدّمه را نفی کنیم بلکه می‌خواهیم بگوییم:

«دلیلی بر وجوب آن وجود نـدارد». در نـتیجه ترک مقـدّمه واجب، منجر به ترک اصـل تکلیف شـده و مسأله عصـیان و اسـتحقاق عقوبت جریان پیدا می‌کند، خواه مقدّمه وجوب شـرعی داشـته باشد یا وجوب شـرعی در کار نباشد، چون عقلْ حکم به لزوم مقدّمه می‌کنـد. اکنون به بررسـی دلیـل سوّم می‌پردازیم: با توجه به توضـیحاتی که مطرح کردیم معنای جمله شـرطیه «لو لم تجب المقـدّمهٔ لجاز ترکها» این می‌شود که «اگر مقـدّمه، وجوب شـرعی نداشـته باشـد، ترک آن مانعی نخواهد داشت». در اینجا سؤال می‌شود که آیا مراد این است که شـرعاً ترک آن مانعی ندارد، یا مراد این است که شـرعاً و عقلًا مانعی ندارد؟ ۱- چنانچه مراد مستدلّ این باشد که «اگر مقدّمه، وجوب شرعی نداشته باشد،

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۱۴

ترک آن شـرعاً مـانعی نخواهـد داشت» مـا این قضـیّه شـرطیه را می‌پـذیریم. در این صورت معنـای «حینئـذٍ» عبـارت از این است که «هنگامی که مقـدّمه ترک شـده و ترک آن برای این بود که شـرعاً منعی نسبت به آن ترک وجود نداشت». مسـتدل پس از «حینئذٍ» می‌گفت: «فإن بقی التکلیف علی وجوبه یلزم التکلیف بما لا یطاق». ما می‌گوییم: «تکلیف به ما لا یطاق لازم نمی‌آید، زیرا چیزی را که ترک کرده، اگرچه شـارع ترک آن را منع نکرده ولی عقـلْ حکم به لزوم و ضـرورت آن می‌کرده و ترک آن را- چون مسـتلزم ترک ذی المقـدّمه است- جـایز نمی‌دانسـته و چنین مکلّفی را عاصـی و مسـتحقّ عقـاب می‌دانـد. بودن منع از ترک از نـاحیه شارع، مسـتلزم از بین رفتن تکلیف نسـبت به ذی المقدّمه نیست». ۲- چنانچه مراد مسـتدلّ این باشد که «اگر مقدّمه، وجوب شـرعی نداشته باشد، ترک آن شـرعاً و عقلًا مانعی نخواهد داشت» در این صورت چنانچه ما این قضـیّه شـرطیه را بپذیریم، معنای «حینئذٍ» عبارت از این می‌شود که «حین إذ ترکت المقدّمـهٔ عن جواز شـرعی و عقلی» یعنی هنگامی که هم شارع گفت: «ترک مقـدّمه مانعی نـدارد» و هم عقـل، در این صورت دو قضـیّه شـرطیه «فـإن بقی التکلیف علی وجوبه یلزم التکلیف بمـا لاـ یطاق و إلّا خرج الواجب المطلق عن کونه واجباً» صـحیح خواهـد بود. ولی در این صورت، ما اصل شـرطیه اوّل- یعنی «لو لم تجب المقدّمهٔ لجاز ترکها»- را نمی‌پذیریم. اگر چیزی شـرعاً وجوب پیدا نکرد، آیا ترک آن فقط شـرعاً مانعی ندارد یا هم شـرعاً و هم عقلًا؟ منکر ملازمه می‌گوید: ما معتقدیم مقدّمه وجوب شـرعی ندارد، در نتیجه منع شـرعی نسبت به ترک آن وجود ندارد، امّا منع عقلی را نمی‌توانیم انکار کنیم. عقل حکم می‌کنـد که هرچنـد شـارع منعی از ترک مقـدّمه نداشـته، ولی برای تحقّق مـأمور به مولا، حتماً بایـد مقـدّمه را در خارج ایجاد کرد. خلاصه این که اگر جمله «لجاز ترکها» به معنای «لجاز ترکها شـرعاً» باشـد، ما آن را می‌پـذیریم ولی در این صورت، جمله «فإن بقی التکلیف علی وجوبه یلزم التکلیف

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۱۵

بمـا لا یطاق» را نمی‌پـذیریم و اگر جمله «لجاز ترکها» به معنای «لجاز ترکها شـرعاً و عقلًا» باشـد، ما نمی‌توانیم قضـیه شـرطیه اوّلی را بپـذیریم. نتیجه بحث در ارتباط با ادلّه قائلین به ملازمه از آنچه گـذشت معلوم گردید که هیچ‌یک از ادلّه قائلین به ملازمه نتوانسـت ملازمه را ثابت کند.

نظریه دوّم: انکار ملازمه

منکرین ملازمه برای اثبات مـدّعای خود می‌گویند:[۴۶۵] مـا به قائلین به ملازمه می‌گوییم: أوّلًا: آیا شـما طرفین ملازمه را چه چیزی می‌دانید؟ آیا ملازمه بین نفس وجوبین- یعنی وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه- است یا بین ارادتین؟ البته مراد از ارادتین، اراده ذی المقـدّمه و اراده مقـدّمه نیست، زیرا فرض این است که اینجا مسئله این نیست که مولای حاکم خودش بخواهد فعلی را مباشـرتاً

انجام دهد، صدور مباشری در ارتباط با مکلّف است. بلکه متعلّق ارادتین، مرحله قبل از تعلّق بعث است. به‌عبارت دیگر: طرفین ملازمه، اراده متعلّق به بعث به ذی المقدّمه و اراده متعلّق به بعث به مقدّمه- که در ناحیه حاکم مطرح است- می‌باشد. ثانیاً: ما خواه مسأله بعث را مطرح کنیم یا اراده بعث را، در ناحیه ذی المقدّمه، مسأله فعلیت مطرح است. یعنی بعث فعلی متعلّق به ذی المقدّمه یا اراده بعث مربوط به ذی المقدّمه به اراده فعلیه مطرح است. امّا در ناحیه مقدّمه دو احتمال وجود دارد:

احتمال فعلیت و احتمال تقدیر. بنا بر فعلیت، ملازمه بین دو بعث فعلی یا دو اراده بعث فعلیه است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۱۶

مقصود از تقدیر- در مقابل فعلیت- این است که چیزی الآن وجود ندارد ولی در آینده تحقّق پیدا می‌کند. بنابراین احتمال، قائل به ملازمه می‌گوید: «ملازمه بین وجوب فعلی ذی المقدّمه و وجوب تقدیری مقدّمه وجود دارد»، یعنی لازم نیست در حال ایجاب ذی المقدّمه، مقدّمه را هم واجب کند بلکه لازم است در آینده، خود مولا- با توجه به وجوب ذی المقدّمه- مقدّمه را هم واجب کند. و یا اگر ملازمه بین ارادتین باشد می‌گوید: «اراده در ناحیه ذی المقدّمه جنبه فعلیت دارد ولی در ناحیه مقدّمه جنبه تقدیری دارد». اکنون ما باید یکایک این موارد را مورد بررسی قرار دهیم: فرض اوّل: اگر قائل به ملازمه بگوید: «طرفین ملازمه عبارت از دو وجوب فعلی است» که شاید ظاهر کلام قائلین به ملازمه هم همین باشد. ما می‌گوییم: این عبارت دارای چهار احتمال است: احتمال اوّل: مراد این باشد که مولای متوجه به مقدّمیت «دخول سوق» برای «اشتراء لحم»، چنانچه امر به «اشتراء لحم» کند، حتماً باید به «دخول سوق» هم امر کند. اگر قائل به ملازمه بخواهد یک چنین چیزی را اراده کند، این هم برخلاف وجدان است و هم برخلاف عقل. وجدان حکم می‌کند که مولایی که توجه به مقدّمیت دخول سوق دارد، خودش را ملزم به مطرح کردن «ادخل السوق» نمی‌بیند. و اگر به «اشتر اللحم» اکتفا کرده و «ادخل السوق» را نگفت، کسی او را مورد اعتراض قرار نمی‌دهد. و اگر از او سؤال شود چرا مقدّمه را مأمور به قرار ندادی؟ در پاسخ می‌گوید: «مقدّمه، یک لابدّیت عقلیه دارد و خود عبد برآن واقف است، چه ضرورتی دارد که من او را الزام به انجام مقدّمه بنمایم؟». بله، گاهی از اوقات، مقدّمیت برای عبد روشن نیست- مثل مقدّمات شرعیه- که وظیفه شارع این است که به هر طریق که خودش می‌داند، مقدّمیت را بیان کند، امّا اینکه لازم باشد بعد از بیان مقدّمیت، ایجابی هم به آن متعلّق کند، ازنظر عقل

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۱۷

و وجدان ضرورتی برای آن ملاحظه نمی‌شود. احتمال دوّم: مراد این باشد که امر به ذی المقدّمه، اگرچه در ظاهر یک امر است ولی در باطن، امر به مقدّمه هم هست و در واقع دو امر از ناحیه مولا صادر شده است.

به تعبیر دیگر: مقصود از ملازمه، عبارت از عینیت است، یعنی امر به ذی المقدّمه، علاوه بر اینکه امر به ذی المقدّمه است، عین امر به مقدّمه هم هست. این احتمال خیلی بعید است و عقل و وجدان و قواعد ادبیّت، آن را انکار می‌کند.

«اشتر اللّحم» قرآن نیست که ظاهر و باطن داشته باشد. «اشتر اللّحم» دارای یک هیئت و یک ماده است. ماده آن اشتراء و هیئت آن، هیئت افعل است و این فقط بر وجوب اشتراء لحم دلالت دارد. و اینکه در باطن آن یک «ادخل السوق» هم وجود داشته باشد، چیزی است که برخلاف عقل و وجدان و قواعد ادبیات است. احتمال سوّم: مراد این باشد که وجوب مقدّمه به‌عنوان لازم ماهیت برای وجوب ذی المقدّمه است.[۴۶۶] در پاسخ می‌گوییم: شما نه تنها دلیلی بر اثبات این معنا ندارید، بلکه ما دو دلیل بر بطلان آن داریم: دلیل اوّل: اگر وجوب مقدّمه، لازم ماهیت برای وجوب ذی المقدّمه بود، نباید مورد انکار کسی قرار می‌گرفت، زیرا لوازم ماهیت، مورد نفی و انکار کسی قرار نمی‌گیرد، درحالی‌که ما نحن فیه مورد انکار جماعتی از محقّقین واقع شده است. دلیل دوّم: در لازم ماهیت، به مجرّد تصور ملزوم، ذهنْ التفات به لازم پیدا می‌کند ولی در ما نحن فیه این‌گونه نیست. در بسیاری از موارد، حتی مولای آمر- در غیر شارع- که به یک ذی‌المقدّمه‌ای امر می‌کند، نسبت به مقدّمات غفلت دارد، پس چگونه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۱۸

می‌شود که بعث به مقدّمه، همیشه مورد التفات باشد درحالی‌که نفس مقدّمه، مغفول عنه است. وقتی نفس موضوع، مغفول عنه باشد، حکم آن به‌طریق اولی مغفول عنه خواهد بود. احتمال چهارم: مراد این باشد که وجوب مقدّمه، به‌عنوان لازم وجود برای وجوب ذی المقدّمه است، همان‌طور که احراق به‌عنوان معلول و لازم وجود برای نار است. بین نار و احراق، ارتباط علت و معلول برقرار است و محدوده آن‌هم همان مرحله وجود است و به عالم ماهیت ربطی ندارد. وجود نار، سبب برای وجود احراق است، نه ماهیت آن. حاصل این احتمال در ما نحن فیه این است که وجوب ذی المقدّمه، علت برای وجوب مقدّمه است و به مجرّد اینکه ذی المقدّمه وجوب پیدا کرد، مقدّمه هم وجوب پیدا می‌کند ولی این وجوب به‌معنای مصدری است نه به‌معنای اسم مصدری. مراد از وجوب، حیث اضافه حکم به مولای آمر است. یعنی ایجاب ذی المقدّمه، علیت دارد برای ایجاب مقدّمه. در پاسخ می‌گوییم: این حرف هم درست نیست، زیرا معنای علّیت و معلولیت این است که مولا هیچ‌گاه «اشتر اللّحم» را بدون «ادخل السوق» مطرح نکند، همان گونه که هیچ‌گاه نمی‌شود نار وجود داشته باشد ولی احراق تحقق نداشته باشد. ممکن است کسی بگوید: ما از راه وجوب ذی المقدّمه کشف می‌کنیم که شارع مقدّمه را هم واجب کرده است ولی ایجاب مقدّمه به دست ما نرسیده است. می‌گوییم: برفرض که در مورد شرعیات بتوان چنین احتمالی داد ولی در مورد موالی عرفیه مسئله را چگونه حل می‌کنید؟ وقتی پدر، دستوری به فرزندش می‌دهد، آیا می‌توان گفت: «مقدّمه آن را هم واجب کرده است»؟ وجداناً نمی‌توان چنین حرفی زد.

مولا گاهی می‌گوید: «ادخل السوق و اشتر اللّحم» و گاهی فقط «اشتر اللّحم» را مطرح می‌کند و دخول سوق را تحت دایره ایجاب و بعث خودش قرار نمی‌دهد. درحالی‌که اگر مسأله علیت و معلولیت در کار بود، باید در موالی عرفیه هم- که متّکی به مبانی عقلیه است- همین مسئله وجود داشته باشد. آنجا دیگر نمی‌توان گفت: «شاید مولا امر کرده

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۱۹

و به گوش ما نخورده است». پدر وقتی به فرزندش دستور می‌دهد، چه‌بسا توجّهی به مقدّمه آن ندارد، چگونه می‌توان گفت: «حتماً باید ایجابی از ناحیه مولا نسبت به مقدّمه مغفول عنه وجود داشته باشد»؟ وجدان برخلاف این معنا حکم می‌کند. برفرض که چنین احتمالی در محدوده شرع مطرح شود ولی مسئله اختصاصی به شرع ندارد.

یک بُعد این مسائل ارتباط به عقل دارد، بُعد دیگر آن مربوط به مقام مولویت و عبودیت است خواه مولا، مولای شرعی باشد یا کسی باشد که اطاعتش شرعاً واجب است و یا کسی باشد که از نظر عقلاء، اطاعتش واجب باشد. بنابراین، فرض اوّل- که ملازمه بین دو وجوب فعلی باشد- نمی‌تواند مورد قبول باشد. فرض دوّم: اگر قائل به ملازمه بگوید: «طرفین ملازمه عبارت از دو وجوب است که در ناحیه ذی المقدّمه، فعلی و در ناحیه مقدّمه تقدیری است». معنای بعث تقدیری این است که الآن که مولا ذی المقدّمه را واجب کرده، بعثی نسبت به مقدّمه وجود ندارد ولی در آینده که خود مولا توجه به مقدّمیت پیدا می‌کند، مقدّمه را مورد بعث قرار می‌دهد. در پاسخ می‌گوییم: چنین چیزی باطل است، زیرا تقابل بین متلازمین، تقابل تضایف است و در تضایفْ معنا ندارد که یک طرفْ فعلیت داشته باشد و طرف دیگر تقدیری و بالقوه باشد. ابوّت و بنوّت، متضایفان هستند آیا می‌شود کسی بگوید: «زید، بالفعل اتّصاف به ابوّت دارد ولی فرزند او بعداً وجود پیدا می‌کند؟ چنین چیزی غیر معقول است. شاهدش این است که «تقدیر» به‌معنای «غیر موجود بالفعل» و «معدوم» است. و نمی‌شود یک طرف تضایف، وجود و طرف دیگرش امر عدمی باشد ولی گفته شود: «این امر عدمی، چون بعداً وجود پیدا می‌کند، مجازاً و به اعتبار ما یَئول، آن را در کنار وجود قرار داده‌اند». این‌ها مربوط به معانی و بیان و تعابیر لفظی است امّا در مسائل واقعی و فلسفی، عنایت و مسامحه و مجاز و استعاره و امثال این‌ها قابل پیاده شدن نیست.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۲۰

در ما نحن فیه هم ملازمه‌ای که مطرح می‌کنیم مربوط به عقل است بنابراین همان حساب ابوّت و بنوّت در اینجا پیاده می‌شود و معقول نیست که یک طرف ملازمه وجوب فعلی و طرف دیگرش وجوب تقدیری داشته باشد. چنین چیزی با حقیقت ملازمه سازگار نیست. فرض سوّم: اگر قائل به ملازمه بگوید: «ملازمه بین ارادتین است: اراده متعلّق به بعث به ذی المقدّمه و اراده متعلّق به بعث به مقدّمه»[۴۶۷] در اینجا دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: همین‌که اراده‌ای به بعث به ذی المقدّمه تعلّق گرفت، به‌طور قهری اراده‌ای از آن متولّد شده و به بعث به مقدّمه تعلّق می‌گیرد بدون اینکه این اراده دوّم نیاز به مبادی و مقدّمات داشته باشد. اگر مراد قائل به ملازمه یک چنین چیزی باشد، در پاسخ می‌گوییم: لزوم نیاز اراده به مبادی، امری غیر قابل استثناء است. احتمال دوّم: اراده متعلّق به بعث به ذی المقدّمه، سبب می‌شود که اراده‌ای- که ناشی از مبادی خودش می‌باشد- به مقدّمه تعلّق بگیرد. اگر مراد قائل به ملازمه این باشد، اشکالش این است که مولا- وقتی اراده‌اش به «بعث به بودن بر پشت‌بام» تعلّق گرفت و توجه به مقدّمیت «نصب نردبان» هم دارد، به «بعث به نصب نردبان» هم التفات پیدا می‌کند. تا اینجا اشکالی نیست. امّا وقتی سراغ مبدأ دوّم اراده- یعنی تصدیق به فایده بعث به مقدّمه- می‌رسد، در

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۲۱

اینجا که خود عقل، مسئله را تمام کرده و لابدّیت عقلیه نسبت به مقدّمه، بدون بعث مولا حاصل است، چه فایده‌ای بر بعث مولا به مقدّمه ترتّب پیدا می‌کند؟

اگر لابدّیت عقلیه نبود، تصدیق به فایده آشکار بود. امّا وقتی مولا می‌بیند خود عقل با قطع‌نظر از ایجاب مولا، این مقدّمه را واجب کرده است، با خود می‌گوید: چه فایده‌ای بر این بعث به مقدّمه مترتّب است؟ روشن است که تا زمانی که تصدیق به فایده تحقّق پیدا نکند و مبادی اراده کامل نشود، بعث به مقدّمه نمی‌تواند تحقّق پیدا کند.

نظریه سوّم: تفصیل بین سبب و غیر سبب

ظاهر این است که مقصود از سبب، همان علت تامّه است نه سبب به‌معنای مقتضی، و مقصود از غیر سبب، عبارت از اجزاء علت تامّه است یعنی مقتضی به تنهایی، شرط به تنهایی و عدم المانع به تنهایی. تفصیل به این کیفیت است که اگر مقدّمه، علّیت تامّه برای تحقّق ذی المقدّمه داشته باشد، بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب چنین مقدّمه‌ای ملازمه وجود دارد ولی اگر علّت تامّه نباشد ملازمه‌ای وجود ندارد. لازمه این حرف این است که مجموعه علّت تامّه، معروض وجوب غیری بوده و ملازمه نسبت به آن تحقّق دارد امّا اجزاء علت تامّه- به تنهایی و به‌صورت انفرادی- معروض وجوب غیری نبوده و ملازمه نسبت به آنها تحقّق ندارد. ادّعای قائل به تفصیل، یک چنین معنایی را به ذهن انسان تداعی می‌کند ولی وقتی به دلیل آن مراجعه می‌کنیم می‌بینیم دلیل با مدّعا تطبیق ندارد. دلیل آنان از یک صغری و کبری تشکیل شده است. کبری این است که «مکلّف به باید مقدور برای مکلّف باشد». به تعبیر دیگر: اگر مأمور به، متعلَّق اراده فاعلی مولا واقع شد، اراده فاعل بالمباشره، مستقیماً بتواند به آن مکلّف به تعلّق بگیرد. و به تعبیر

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۲۲

اصطلاحی: چیزی می‌تواند متعلّق اراده تشریعیه ۴۶۸] قرار گیرد که بتواند متعلّق اراده تکوینیه واقع شود. صغرای این مسئله این است که می‌گوید: «در مواردی که سبب و مسبّب وجود دارد، یعنی علت تامّه و معلول تحقّق دارد، آنچه می‌تواند متعلّق قدرت واقع شود عبارت از علّت است، امّا معلول خارج از دایره قدرت است مثلًا اگر کسی بخواهد چیزی را در آتش بسوزاند، آنچه برای او مقدور است، عبارت از القاء آن چیز در نار است نه احراق به نار و اگر ظاهر تکلیف هم «أحرقه بالنار» باشد، باطنش همان «ألقه فی النار»

است. مستدلّ نتیجه می‌گیرد که تکلیف متعلّق به معلول، در واقع به علت تعلّق گرفته است. پس علت تامّه، باتوجّه به این که خودش متعلق قـدرت است- خصوصـیتش این است که تکلیفِ متوجه به معلول را از معلول برداشـته و متوجه خودش می‌کنـد. امّـا در اجزاء علت تامّه، یک چنین خصوصیتی وجود ندارد».[۴۶۹]

اشکالات دلیل فوق

اشـکال اوّل: این دلیـل برفرض هم که صـحیح باشـد، ربطی به تفصـیل در بـاب مقـدّمه واجب نـدارد. بحث مقـدّمه واجب، بر محور وجوب غیری دور می‌زند. قائلین به ملازمه، مقدّمه را واجب غیری می‌دانند، پس قائل به تفصیل هم قاعدتاً باید بگوید:

«وجوب غیری در بعضی از مقدّمات وجود دارد و در بعضی وجود ندارد». امّا دلیلی که ایشان اقامه کرد- برفرض تمامیت- منطبق بر این مدّعا نیست. این دلیل می‌گوید:

وجـوب نفسـی، اگرچـه در ظـاهر به معلـول تعلّـق گرفته ولی در واقـع متعلـق به علت تـامّه است، امّـا در اجزاء علت تـامّه یـک چنین خصوصـیتی وجود ندارد. لذا این تفصـیل در واقع به این برگشت می‌کند که مقدّمات بر دو قسـمند: قسـمی وجوب نفسـی را از ذی المقدّمه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۲۳

برداشـته و متوجّه خودش می‌کند و قسم دیگر نمی‌تواند چنین کاری انجام دهد. و این مطلب ارتباطی به وجوب غیری مقدّمه و عدم وجوب غیری آن- که محـلّ بحث مـاست- نـدارد. اشـکال دوّم: برفرض که از اشـکال اوّل صـرف‌نظر کنیم، این دلیل فی‌نفسه باطل است، زیرا این دلیـل می‌گویـد: «جـایی که پـای علت تـامّه و معلـول در میـان است، قـدرتْ به معلول تعلّق نمی‌گیرد». مـا می‌گوییم: «درست است که مقـدور بودن مکلّف به یکی از شـرایط عامّه تکلیف است ولی این مقـدوریت، منحصـر به مقدوریتِ بدون واسـطه نیست بلکه شامل مقـدوریت باواسـطه هم می‌شود. منشأ اشتراط قـدرت در تکلیف، عبارت از عقل است و عقل می‌گویـد: مکلّف به بایـد مقـدور باشـد، خواه این مقـدوریت، بـدون واسـطه باشـد- مثل تعلّق قدرت به علت تامّه- یا باواسـطه باشد- مثل تعلّق قدرت به معلول- لـذا ازنظر عقل هیـچ فرقی نمی‌کنـد که مولا در دسـتور خودش بگوید: «ألقه فی النار» یا بگوید: «أحرقه بالنّار»، هیچ‌کدام از این‌ها نه مجاز است و نه مسامحه و هیچ‌کـدام با مسأله اشتراط قـدرت در تکلیف، منافاتی نـدارد، لـذا هیـچ وجهی ندارد که تکلیف متعلّق به معلول را به‌سوی علت برگردانده و معلول را از دایره تکلیف خارج کنیم.

نظریه چهارم: تفصیل بین شرایط شرعیه و شرایط عقلیه و عادیه

بعضـی آمده‌انـد وجـوب غیری مقـدّمه در مورد شـرایط عقلیه و عـادیه را انکـار کرده و گفته‌انـد: «در شـرایط عقلیه و عـادیه، همـان لابـدّیت عقلیه حـاکم است» امّا در شـرایط شـرعیه، وجوب غیری مقـدّمه را پذیرفته‌انـد. مسـتدلّ برای اثبات مـدّعای خود می‌گویـد: شرایط عقلیه و عادیه، نیاز به تبیین شارع ندارد. در مقدّمات عقلیه هم بیان موضوع با عقل است و هم بیان حکم. عقل، هم می‌گوید: «هذه مقدّمة» و هم می‌گوید: «مقدّمه، لابدّیت دارد و باید اتیان شود».

شرایط عادیه هم یک قسمش به شرایط عقلیه برمی‌گشت- که در اینجا هم بیان

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۲۴
مقدّمیت و لابدّیت آن با عقل است- و قسم دیگر آن‌هم از محلّ بحث ما خارج بود.
امّا در شرایط شرعیه، عقل نمی‌تواند شرطیت یک شرط شرعی را درک کند. به‌همین‌جهت در مورد شرط گفته‌اند: «لو لا وجوبه شرعاً لما کان شرطاً» یعنی اگر وجوب شرعی غیری [۴۷۰] شرط نبود، شرطیت هم نداشت.[۴۷۱]

بررسی نظریه چهارم:

جمله «لما کان شرطاً» در عبارت «لو لا وجوبه شرعاً لما کان شرطاً» دارای دو احتمال است: ۱- مربوط به عالم واقع و مقام ثبوت باشد. ۲- مربوط به مقام اثبات باشد، یعنی ما طریقی برای استکشاف شرطیت آن نخواهیم داشت. احتمال اوّل: معنای احتمال اوّل این است که شرطیت واقعیه شرعیه وضو- مثلًا- متوقّف بر وجوب غیری وضوست. یعنی ابتدا باید وضو وجوب غیری پیدا کند، سپس اتّصاف به شرطیت واقعیه- یعنی شرعیه- پیدا کند. اشکال: آیا تعلّق وجوب غیری به وضو، همراه با ملاک است یا بدون ملاک؟ و اگر با ملاک باشد، آیا آن ملاک چیست؟ روشن است که دارای ملاک است و ملاک آن، چیزی غیر از شرطیت وضو برای نماز نیست. در نتیجه این بیان مستدلّ مستلزم دور است چون ایشان شرطیت را متوقّف بر وجوب غیری می‌داند درحالی‌که وجوب غیری هم متوقّف بر شرطیت است. احتمال دوّم: معنای احتمال دوّم این است که اگر شرطی وجوب شرعی نداشته
اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۲۵
باشد. راهی برای استکشاف شرطیت آن نخواهیم داشت. یعنی راه استکشاف شرایط شرعیه عبارت از این است که شارع، چیزی را واجب غیری قرار دهد. به تعبیر دیگر:
وجوب غیری، معلول شرطیت است و ما از راه معلول پی به علت می‌بریم.

اشکالات احتمال دوّم:

اشکال اوّل: این دلیل با مدّعا تطبیق نمی‌کند. مدّعا این است که در باب مقدّمه واجب، تفصیل وجود دارد. یعنی مقدّمه شرعیه، وجوب شرعی دارد ولی مقدّمه عقلیه و عادیه وجوب شرعی ندارد و اینکه «اگر شرط شرعی، واجب نباشد، راهی برای استکشاف شرطیت نداریم» نمی‌تواند دلیل بر چنین مدّعایی واقع شود. در باب مقدّمه واجب، اگر کسی بخواهد قائل به تفصیل شود، باید در ملازمه، قائل به تفصیل شود و بگوید: «عقل حکم می‌کند به اینکه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب شرط شرعی، ملازمه وجود دارد، و در غیر شرایط شرعیه ملازمه تحقّق ندارد». امّا دلیل مستدلّ می‌گوید: «راه اثبات شرطیت، عبارت از وجوب غیری است». ما در بحث مقدّمه واجب، در ارتباط با راه استکشاف بحثی نداشتیم بلکه بحث ما این بود که اگر چیزی شرطیتش مسلّم باشد آیا بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب چنین شرطی ملازمه وجود دارد یا نه؟ اشکال دوّم: دلیل مستدلّ- همان‌طور که ظاهرش این است- باید دلالت کند بر اینکه «راه منحصر استکشاف شرطیت، عبارت از وجوب غیری است یعنی از غیر طریق وجوب غیری راهی برای استکشاف شرطیت وجود ندارد». درحالی‌که این حرف باطل است و راه‌های مختلفی برای استکشاف شرطیت شرعیه وجود دارد. یک راه مهم همان مسأله امر ارشادی است و ما قبلًا گفتیم: نوع موانع شرعیه و شرایط شرعیه از راه اوامر و نواهی ارشادیه

به‌دست‌می آید. وقتی شارع می‌فرماید: «لا تجوز الصلاهٔ فی شَعْر وَ وبر ما لا یؤکل لحمه»[۴۷۲] ما کشف می کنیم که اجزاء حیوان غیر مأکول اللحم اگر همراه

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۲۶

مصلّی باشد- به گونه‌ای که ظرفیت برای صلاهٔ پیدا کند- مانع از صحت نماز است. در باب شرایط شرعیه هم همین‌طور است. ظاهر آیه وضو این است که اوامر آن ارشادی است، یعنی تحقّق نماز صحیح منشأ اثر در خارج، متوقّف بر یکی از طهارات سه گانه است. علاوه بر این، راه‌های دیگری هم برای بیان شرطیت وجود دارد. مثلًا اگر چیزی به‌عنوان قید مأمور به قرار گیرد، مثل اینکه گفته شود: «صلّ مع الطهارهٔ»، در این صورت خود طهارت به‌عنوان مأمور به نیست بلکه معیّت و تقیّد آن دخالت دارد امّا خود قید- یعنی طهارت- خارج از دایره مأمور به به امر نفسی است. درعین‌حال، این عبارت بر شرطیت دلالت می کند و می گوید: «صلاهٔ مأمور به، مشروط به طهارت است». با اینکه هیچ گونه امری- حتی امر ارشادی- در ارتباط با طهارت مطرح نیست. تعبیر دیگری که شرطیت را می‌رساند تعبیر به «لا صلاهٔ إلّا بطهور» است که در این تعبیر، امر نفسی هم مطرح نیست ولی ما درعین‌حال، شرطیت طهارت را از آن استفاده می کنیم. پس این چه حرفی است که مستدلّ می گوید که اگر وجوب شرعی شرطی نباشد، راهی برای استکشاف شرطیت آن نداریم؟ اشکال سوّم: با قطع‌نظر از حرف‌های گذشته می گوییم: برفرض که ما بپذیریم راه استکشاف شرطیت شرعیه منحصر به وجوب غیری متعلّق به آن شرط است و راه دیگری برای آن نداریم ولی جای این سؤال است که در این صورت شما از کجا به غیری بودن وجوب متعلّق به شرط پی می‌برید؟ اگر شارع امر به وضو بنماید بدون اینکه غایتی برای آن ذکر کند، چنین امری ظهور در نفسی بودن دارد، همان‌طور که امر به صلاهٔ، ظهور در وجوب نفسی دارد. اگر بگویید: در اینجا شارع امر به وضو را همراه با غایت مطرح کرده و مثلًا می گوید: «توضّأ للصلاهٔ» به‌خلاف باب صلاهٔ که (أقیموا الصّلاهٔ) به‌صورت مطلق تحقّق دارد. می گوییم: کجای «توضّأ للصلاهٔ» بر وجوب غیری دلالت می کند؟ بلکه این امر

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۲۷

ظهور در ارشاد دارد نه در وجوب غیری. پس در صورت پذیرفتن اینکه «راه استکشاف شرایط شرعیه منحصر به وجوب غیری متعلّق به وضو است» راهی برای به دست آوردن وجوب غیری نداریم. مگر اینکه مولا قبل از گفتن «توضّأ للصلاهٔ» شرطیت وضو نسبت به صلاهٔ را برای ما بیان کرده باشد، و در این صورت، احراز شرطیتْ قبل از احراز وجوب غیری است. در نتیجه دلیل قائلین به این تفصیل، چه ناظر به مقام ثبوت باشد و چه ناظر به مقام اثبات، نمی‌تواند تفصیل بین شرایط شرعیه و غیر آن را به اثبات برساند.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۲۸

مقدّمه مستحب ظاهراً بین مقدّمه مستحب و مقدّمه واجب فرقی وجود ندارد و کسانی که در باب مقدّمه واجب قائل به ملازمه‌اند، در باب مقدّمه مستحب هم قائل به ملازمه‌اند و می گویند: اگر چیزی استحباب پیدا کرد، مقدّمه‌اش هم مستحب خواهد شد. با این تفاوت که استحباب ذی المقدّمه، نفسی و استحباب مقدّمه، غیری خواهد بود. و کسانی که در باب مقدّمه واجب، منکر ملازمه‌اند در اینجا نیز ملازمه را انکار می کنند با این تفاوت که منکرین ملازمه در باب مقدّمه واجب، لابدّیت عقلیه را در مورد مقدّمه قبول داشتند ولی در باب مقدّمه مستحب، لابدّیت عقلیه، معنایی ندارد و اینان ناچارند به‌جای آن از عنوان «رجحان عقلی» استفاده کنند. سؤال: با توجه به آنچه گفته شد اگر کسی بخواهد نماز مستحبی بخواند، بدون تردید باید وضو بگیرد و گویا در وجوب وضو فرقی بین نماز واجب و نماز مستحب وجود ندارد. پس چرا مقدّمه مستحب را محکوم به وجوب ندانیم؟ جواب: در این سؤال، خلطی وجود دارد، زیرا وجوب وضو برای نماز مستحبی، وجوب شرطی است نه وجوب غیری. و وجوب شرطی عبارت اخرای از شرطیت است

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۲۹

یعنی شارع وقتی وضو را شرط صلاهٔ قرار داده، فرموده است: «این وضو هم برای نماز واجب شرطیت دارد و هم برای نماز مستحبی» و بحث ما در خود شرطیت نیست بلکه ما در حکم شرط بحث داریم. وقتی وضو شرطیت دارد و نماز شب هم مستحب است، کسی مـا را الزام به وضو گرفتن و نماز شب خوانـدن نمی‌کنـد امّا اگر اراده کردیم نمـاز شب بخوانیم بایـد بـدانیم که وضو شـرط است. به‌عبارت دیگر: بحث ما در باب مقـدّمه واجب، اوّلًا: مربوط به بعد از احراز مقدّمیت و ثانیاً: در ارتباط با حکم غیری متعلّق به مقدّمه است. امّا این وجوب شـرطی که در باب وضو نسبت به صلاهٔ مطرح است، مربوط به مرحله مقدّمیت است. وجوب شرطی، یعنی این چیز شـرط است و نمـاز متوقّف برآن است و بحث مـا مربوط به حکم غیری مقـدّمه است و این بحث، بعـد از احراز مقـدّمیت مطرح می‌شود. پس از احراز شرطیت، قائل به ملازمه در باب مستحب می‌گوید:

«وضو، مستحب غیری است» در عین اینکه وضو واجب شـرطی است. بنـابراین وضو دارای دو حکم است: ۱- وجوب شرطی، چون جنبه مقدّمیت دارد. ۲- استحباب غیری، چون بین استحباب ذی المقدّمه و استحباب غیری مقدّمه ملازمه وجود دارد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۳۰

مقـدّمه حرام مقصود از مقـدّمات حرام، مقـدّماتی است که فعل حرام توقف بر آنها دارد و تا وقتی همه آنها تحقّق پیـدا نکننـد، فعل حرام تحقّق پیدا نمی‌کند. بحث در این است که آیا همان‌طور که در باب مقدّمه واجب، مسأله وجوب غیری مقدّمه مطرح است، در باب مقدّمه حرام هم، حرمت غیری مقدّمه مطرح است؟ قبل از بررسـی نظریات پیرامون مسئله، لازم است احتمالاتی که در این زمینه وجود دارد را مطرح نمـاییم: احتمـال اوّل: بین حرمت یـک شـیء و حرمت مقـدّمات آن ملازمه وجود دارد، بنابراین همه مقـدّمات حرام محکوم به حرمت غیری می‌باشـند. احتمال دوّم: بین حرمت یک شـیء و حرمت مقـدّمات آن ملازمه‌ای وجود نـدارد، بنابراین هیـچ‌یک از مقـدّمات حرام محکـوم به حرمت غیری نمی‌باشـند. احتمـال سوّم: اگر مقـدّمه حرام، علت تـامّه برای تحقّق حرام باشـد، حرمت غیری پیدا می‌کند و الّا محکوم به حرمت غیری نخواهد بود. این احتمال را مرحوم آخوند پذیرفته است.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۳۱

احتمال چهارم: این احتمال شبیه همان مقـدّمه موصـله‌ای است که صاحب فصول رحمه الله در بحث مقـدّمه واجب مطرح کردند. در ما نحن فیه نیز ممکن است کسـی بگویـد: ما نمی‌توانیم مقـدّمه‌ای را که الآن مکلّف انجام می‌دهد، محکوم به حرمت یا عدم حرمت بنماییم بلکه بایـد در انتظار آینـده بمانیم، اگر به دنبال این مقـدّمه- یا مقـدّمات- ذی المقـدّمه هم تحقّق پیـدا کرد- هرچنـد با اراده مکلّف باشـد- معلوم می‌شود که آن مقـدّمات، حرام بوده‌انـد ولی اگر ذی المقـدّمه تحقّق پیـدا نکرد معلوم می‌شود که آن مقدّمات حرمت نداشته‌اند. البته بحث ما در مورد مقدّماتی است که حرمت نفسیّه نداشته باشـند و صـرفاً به‌عنوان مقدّمه حرام مطرح باشـند. احتمال پنجم: اگر مکلّف با انجام دادن مقـدّمه، قصـد توصّل به ذی المقـدّمه را داشته باشـد، این مقدّمه محکوم به حرمت می‌شود، هرچنـد ذی المقـدّمه را هم انجام ندهـد. و اگر مقـدّمه را برای هدف دیگری- غیر از توصّل به ذی المقدّمه- انجام دهد، این مقدّمه محکوم به حرمت نمی‌شود، هرچند بعد از انجام مقدّمه، از تصمیم خود منصرف شده و ذی المقدّمه را انجام دهد.

نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخونـد با وجود اینکه در باب مقـدّمه واجب ملازمه را نسبت به همه مقدّمات پذیرفته و هیچ تفصـیلی هم بین مقدّمات قائل نبودند، در باب مقدّمه حرام قائل به تفصیل شده و می‌فرمایند: اگر مقدّمه حرام، علت تامّه برای تحقق حرام باشد، حرمت غیری پیدا می‌کند و الّا محکوم به حرمت غیری نخواهد بود. مقصود از علت تامّه این است که بعد از تمام شدن مقدّمات، ذی المقدّمه- به‌طور

قهری و بـدون اراده انسان- تحقّق پیـدا کنـد، مثلًا اگر فرض کنیم، احراق، حرام باشد. القاء در نار- که علت تامّه برای احراق است- نیز حرام خواهد شد. و از این‌گونه مقدّمات به «افعال تولیدیه» یا «افعال تسبیبیه» تعبیر

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۳۲

می‌شود، یعنی افعـالی که به مجرّد تحقّق آنهـا، ذی المقـدّمه از آنها متولـد شـده و به‌صورت قهری و بـدون اختیارِ انسان، تحقّق پیـدا می‌کنـد. ولی این قبیل افعال تولیـدیه، در بین محرّمات، نادر است. نوع محرّمات به این کیفیت است که وقتی مقـدّماتش فراهم شـد، انجام دادن حرام یا انجام ندادن آن در اختیار مکلّف است. مثلًا وقتی تمام مقدّمات شـرب خمر را فراهم کرد، نوبت به اراده می‌رسد و چه‌بسا انسان از ارتکاب آن منصـرف شود و در این‌گونه موارد، هیـچ‌یک از مقـدّمات، اتّصاف به حرمت پیـدا نمی‌کنند، مجموعه مقـدّمات هم اتّصاف به حرمت پیدا نمی‌کند. مرحوم آخوند می‌فرماید: علت اینکه ما بین مقدّمه واجب و مقدّمه حرام فرق گذاشتیم دو چیز است: ۱- مطلوب مولا در باب واجب، عبارت از وجود و تحقّق مأمور به در خارج است و ما وقتی وجود مأمور به و مقدّمات آن را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم وجود مأمور به متوقّف بر جمیع مقـدّمات است، به‌گونه‌ای که هریک از مقدّمات، ارتباط مستقلّی با مأمور به دارد و اگر آن مقدّمه تحقّق پیدا نکند، مأمور به هم تحقّق پیدا نخواهد کرد. لذا با توجه به وابستگی واجب به این مقدّمات و بـا تـوجه به اینکه مرحـوم آخونـد قائـل به ملازمه است حکم به وجوب غیری این مقـدّمات نموده است. امّـا در نـاحیه محرّمـات، مطلوب مولاـ ترک و عـدم تحقّق حرام است نه فعـل حرام، و ما وقتی ترک حرام و ترک مقـدّمات حرام را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم ترک حرام متوقّف بر ترک جمیع آن مقـدّمات نیست. اگر چیز حرامی دارای ده مقدّمه باشد و ما نه مقدّمه آن را ایجاد کرده و یک مقـدّمه را ترک کنیم، ترک حرام تحقّـق پیـدا کرده است. ۲- در اکثر محرّمـات- غیر از افعـال تولیـدیه و تسبیبیه- اگر کسـی جمیع مقـدّمات حرام را در خارج ایجاد کرد، ملاحظه می‌کنـد خودش دارای اراده است و بین ایجاد حرام و عدم ایجاد آن، مختار است. و به‌عبـارت دیگر: «آخرین جزء علت تـامّه حرام، عبـارت از اراده است». مرحـوم آخونـد می‌فرمایـد: در این صورت، تـا قبـل از اراده، چیزی تحقّق پیدا نکرده است و مکمّل علت تامّه، عبارت از اراده است. بنابراین باید اراده را محکوم به

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۳۳

حرمـت غیری نمـود و مـا در بحـث طلـب و اراده ثـابت کردیم که اراده امر غیر اختیـاری است، و هیـچ حکمی- حـتی حکم غیری- نمی‌تواند به آن تعلّق بگیرد.[۴۷۳]

بررسی کلام مرحوم آخوند

اشـکال اوّل: مـا در بحث طلب و اراده گفـتیم: اینکه مرحـوم آخونـد اراده را امری غیر اختیـاری می‌دانـد، صـحیح نیست، بلکه اراده چیزی است که نفس انسـان خـالق آن است. خداونـد متعـال، شـعبه‌ای از خلّـاقیت را به نفس انسـان عنایت کرده است به‌همین‌جهت نفس انسان، نسـبت به بعضـی از امور جنبه خلّاقیت دارد. وجود ذهنی و اراده از این قبیل می‌باشـند. اشکال دوّم: اگر اراده، امری غیر اختیـاری باشـد مسـأله نیت در باب عبادات- که رکن اصـلی در باب عبادات است و تردیـدی در اعتبار آن نیست- با مشـکل مواجه می‌شود. کسـی که می‌خواهـد انجـام نماز ظهر را نیت کنـد، آیا غیر از این است که انجام نماز ظهر را اراده می‌کنـد؟ لـذا این حرف مرحوم آخونـد نه از نظر فلسـفی درست است نه از نظر منطق فقهی کسـی می‌تواند قائل شود. اشـکال سوّم: مرحوم آخوند فرمودند: «در افعال غیر تولیدیه، آخرین جزء مکمّل علت تامّه، عبارت از اراده است». حضرت امام خمینی رحمه الله این مطلب مرحوم آخوند را مورد اشـکال قرار داده و می‌فرماید: به‌نظر ما این کلام مرحوم آخوند مطابق با واقع نیست، و در افعال تولیدیه هم- مانند افعال غیر

تولیـدیه- اراده در مرحله متقـدّم واقع شـده و به دنبال آن، مقدّماتی وجود پیدا می‌کند تا برسد به آخرین مقدّمه که ذی المقدّمه بعد از آن تحقّق پیدا کرده و در آنجا دیگر اراده هم نقشی ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۳۴

ایشان می‌فرماید: یکی از افعال اختیاری و غیر تولیدی عبارت از شـرب ماء است. ما همین مسئله را مورد تحلیل قرار می‌دهیم تا ببینیم تقدّم و تأخّر با چیست؟ و آنچه در آخرین مرحله، دخالت در تحقّق شرب ماء دارد چیست؟ فرض می‌کنیم کسی تشنه است و ظرف آبی هم نزد او وجود دارد. اوّلین کـاری که او انجـام می‌دهـد اراده شـرب مـاء است. به دنبال اراده شـرب ماء، دست خود را به‌سوی ظرف دراز کرده، ظرف آب را برداشـته و آن را مقابـل دهـان قرار داده و آب را در دهـان خود می‌ریزد. آخرین مقـدّمه‌ای که بـاید تحقّق پیدا کند این است که ابزار و آلات بلع برای شرب ماء آماده شوند.

بنابراین جایگاه اراده در شـرب الماء، قبل از همه افعال است و بنا بر مبنای خود مرحوم آخونـد، «اوّل بایـد اراده به ذی المقدّمه تعلّق بگیرد و از آن، اراده‌ای به مقـدّمات ترشـح پیدا کند». ما اگرچه این کلام ایشان را نپذیرفتیم ولی حد اقل دلالتش این است که اراده متعلّق به ذی المقـدّمه قبل از اراده متعلّق به مقدّمه است. ممکن است کسـی بگوید: وقتی آخرین مقدّمه تحقّق پیدا کرد، یعنی آلات بلع برای بلعیدن آماده شدند، خود بلع از روی اراده انجام می‌شود. مثل بچه‌هایی که انسان می‌خواهد دارویی به آنها بخوراند و دارو را در دهان خود نگه می‌دارنـد، چون اراده بلعیـدن ندارند. در پاسخ می‌گوییم: اوّلًا: عبارت فوق به این معنا است که مقدّمه آخر هم اراده می‌خواهـد، و مـا این را قبول داریم چون مقـدّمه آخر هم فعـل اختیـاری و صادر از اراده است. ولی بحث ما در ارتباط با اراده متعلّق به ذی المقـدّمه بود نه اراده متعلّق به مقـدّمه. مرحوم آخونـد معتقـد بود: «اراده ذی المقـدّمه، به‌عنوان جزء اخیر و مکمّل علت تامّه است» و ما گفتیم:

«جایگاه اراده متعلّق به ذی المقـدّمه، قبل از شـروع سایر مقـدّمات است». ثانیاً: در مورد افعال تولیـدیه- مثل القاء در نار- هم آخرین مقـدّمه، از روی اراده صادر می‌شود. لـذا ما به مرحوم آخوند می‌گوییم: «چه فرقی است بین القاء در نار و بین بلع ماء؟ به دنبال القاء در نار، به‌صورت قهری، احراق تحقّق پیدا می‌کند و به دنبال بلع

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۳۵

ماء هم به‌صورت قهری شرب الماء تحقّق پیدا می‌کند و هر دو هم از روی اراده و اختیار صادر می‌شوند. اگر بنا باشد مقدّمه حرام را حرام بـدانیم در هر دو بایـد حرام بـدانیم و اگر قرار است حرام نباشـد، در هر دو بایـد حرام نباشد. و اگر آخرین مقدّمه- که هرچند ارادی است ولی اراده نیست- محکـوم به حرمت می‌شـود بایـد در هر دو محکـوم به حرمت شود».[۴۷۴] در نتیجه مـا نمی‌توانیم این تفصیل مرحوم آخوند را بپذیریم. به‌نظر می‌رسد فرمایش امام خمینی رحمه الله اشکال خوبی به کلام مرحوم آخوند است ولی آنچه ایشـان به‌صورت موجبه کلّیه می‌فرمایـد که «جایگـاه اراده متعلّق به ذی المقـدّمه، قبل از مقـدّمات است و درحقیقت بین اراده و مراد همیشه فاصـله وجـود دارد» نمی‌توانـد در همه مـوارد درست باشـد، مثلًا اگر اراده به حرکت عضـلات تعلّق بگیرد، بین اراده و مراد، هیـچ گونه فاصـله‌ای وجود ندارد و به مجرّد تحقّق اراده، مراد برآن مترتّب می‌شود. و درحقیقت در اینجا نفس اراده، علت تامّه برای تحقّق مراد است و مثل مسأله شـرب ماء نیست که نیاز به مقدّمات خارجی داشـته باشد. لذا مشهور در تعریف اراده می‌گفتند: «اراده عبارت از شوق مؤکّدی است که محرّک عضلات به طرف مراد است».[۴۷۵] این در صورتی است که بین اراده و مراد فاصله وجود داشته باشد. امّا اگر خود حرکت عضلات، به‌عنوان مراد باشد، دیگر فاصله‌ای بین اراده و مراد وجود نداد.

بنابراین فرمایش حضرت امام خمینی رحمه الله مربوط به جایی است که مراد انسان غیر از حرکت عضلات باشد.

نظریه مرحوم محقّق حائری

مرحوم حائری فرموده است: فعل حرام بر دو قسم است: قسم اوّل: فعلی که فی‌نفسه- و با قطع‌نظر از صدور ارادی و اختیاری آن-
اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۳۶
مبغوض مولاست. هرچند اگر به‌صورت غیر ارادی انجام شود، استحقاق عقوبت در کار نیست ولی درعین‌حال، مبغوضیت آن باقی است. قسم دوّم: فعلی که دایره مبغوضیت آن مقیّد به اراده است، یعنی اگر از روی اراده انجام شود، مبغوض مولاست ولی تحقّق غیر ارادی آن در خارج مبغوضیت ندارد. مرحوم حائری می‌فرماید: این دو قسم، از نظر مقدّمات فرق دارند و تفصیلی که ما در مقدّمه حرام مطرح می‌کنیم به‌لحاظ همین دو قسمی است که در خود حرام وجود دارد. ایشان می‌فرماید: ما با توجه به اینکه در بحث مقدّمه واجب، قائل به ملازمه هستیم و متین‌ترین دلیل آن را- همانند مرحوم آخوند- عبارت از وجدان می‌دانیم، در مورد قسم اوّل که اراده نقشی در مبغوضیت فعل حرام ندارد- معتقدیم که علت تامّه این فعل حرام، محکوم به حرمت غیریه [۴۷۶] است، زیرا اگر ما به وجدان خود مراجعه کنیم و ببینیم از چیزی تنفّر داریم، وجداناً بین تنفّر از آن چیز و تنفّر از علت تامّه آن ملازمه وجود دارد. حال اگر علت تامّه یک حرام، بسیط و غیر مرکّب باشد،[۴۷۷] و به‌عبارت دیگر: اگر فعل حرامی فقط یک مقدّمه داشته باشد، وقتی آن مقدّمه تحقّق پیدا کرد، حرام هم تحقّق پیدا می‌کند ولی اراده مکلّف در تحقّق علت تامّه نقش دارد، امّا فرض این است که در مبغوضیت معلول- یعنی فعل حرام- نقشی ندارد. در اینجا این علت تامّه واحده، اتّصاف به حرمت غیریه پیدا می‌کند. امّا اگر این معلول دارای مقدّمات متعدّدی باشد، به‌گونه‌ای که اگر همه آن مقدّمات تحقّق پیدا کند، فعل حرام هم محقّق می‌شود ولی اگر حتی یکی از آنها هم تحقّق پیدا
اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۳۷
نکند فعل حرام وجود پیدا نمی‌کند، باید بگوییم: همین‌طور که در واجبات، واجبی به نام واجب تخییری داریم، در ارتباط با این مقدّمات هم قائل به حرمت تخییریه می‌شویم.
یعنی آنچه بر مکلّف لازم است این است که جلوی تحقّق یکی از این مقدّمات را بگیرد. و اختیار در انتخاب هریک با خود اوست، زیرا هر مقدّمه‌ای که ترک شود، حرام تحقّق پیدا نمی‌کند و اگر در موردی حرام دارای سه مقدّمه باشد و مکلّف ملاحظه کرد که دو مقدّمه آن در خارج محقّق شده است، ترک مقدّمه سوّم بر او تعیّن پیدا خواهد کرد و به‌عبارت دیگر: حرام تخییری به حرام تعیینی مبدّل خواهد شد. در نتیجه در قسم اوّل از افعال محرّمه، اوّلًا: اراده- ازنظر مقدّمیت- اتّصاف به حرمت پیدا نمی‌کند، بلکه آنچه متّصف به حرمت می‌شود علت تامّه است. و ثانیاً: اگر علت تامّه، مقدّمه واحدی بود، حرمت تعیینی پیدا می‌کند و اگر متعدّد بود، حرمت تخییری پیدا می‌کند. امّا در قسم دوّم که اراده مکلّف در مبغوضیت نقش دارد- واقعیت مسئله این‌طور است که اگر حرام بخواهد در خارج تحقّق پیدا کند، از یک طرف ممکن است مستند به نبودن سایر مقدّمات باشد و از یک طرف مستند به نبودن اراده، لذا این بحث پیش می‌آید که آیا عدم تحقّق حرام را- که مطلوب مولاست- مستند به نبودن سایر مقدّمات کنیم یا تنها مستند به نبودن اراده بنماییم؟ با توجه به اینکه رتبه اراده، مقدّم بر رتبه سایر مقدّمات است، استناد عدم تحقّق حرام به عدم اراده، بر استناد آن به عدم سایر مقدّمات ترجیح دارد. در نتیجه در اینجا وجود و عدم وجود حرام به وجود و عدم وجود اراده ارتباط پیدا می‌کند. ولی چون ما (مرحوم محقّق حائری)- برخلاف مرحوم آخوند- اراده را امری اختیاری می‌دانیم که می‌تواند متعلّق حکم واقع شود، نتیجه این می‌شود که در این قسم از افعال محرّمه، تنها مقدّمه حرامی که اتّصاف به حرمت غیریه پیدا می‌کند عبارت از اراده مکلّف است. اراده، هم در مبغوضیت نقش دارد و عدم تحقّق حرام به عدم اراده مستند می‌شود. لذا این اراده حسابش از سایر مقدّمات جدا شده و به‌عنوان مقدّمه حرام، محکوم به حرمت می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۳۸

البته در صورتی که فرض کنیم اراده، یک امر غیر اختیاری است،[۴۷۸] در این قسم بایـد حرمت مقدّمات را انکار کنیم، چون عدم حرام استناد به عدم سایر مقدّمات نـدارد و اراده هم- که نقش دارد- براساس این مبنا نمی‌توانـد اتّصاف به حرمت پیدا کند. نتیجه کلام مرحوم حائری این شد که اراده در قسم اوّل، به طور کلّی از صحنه مقدّمات خارج است و تمام مسائل بر محور مقدّمات خارجیه تحقّق حرام دور می‌زند. امّا در قسم دوّم همه مسائل بر محور اراده می‌چرخد. که اگر قائل شدیم اراده اختیاری است و می‌توانـد متعلّق تکلیف واقع شود، حکم به حرمت آن می‌نماییم. امّا اگر اراده را غیر اختیاری دانستیم در قسم دوّم نه اراده می‌تواند اتّصاف به حرمت پیدا کند و نه سایر مقدّمات.[۴۷۹]

اشکال امام خمینی رحمه الله بر مرحوم حائری:

ایشان می‌فرمایـد: بحث ما در حرمت مقدّمات حرام- مانند بحث در وجوب مقدّمه واجب- بحث در حرمت غیریه است، درحالی‌که لازمه بیان شما در مورد قسم دوّم از افعال حرام- که اراده را در مبغوضیت فعل نزد مولا دخیل دانستید- این است که اراده از ردیف مقدّمات خارج شده و در ردیف ذی المقدّمه و حرام قرار گیرد. شما- از باب مثال- می‌گویید: شرب مسکر، فی‌نفسه مبغوض مولا نیست. آنچه مبغوض مولاست، شرب مسکری است که از روی اراده و اختیار صادر شده باشد. به‌خلاف قسم اوّل- مثل قتل- که فی‌نفسه مبغوض مولاست، خواه از روی اراده باشد یا از غیر اراده، لذا در موارد قتل خطایی کفّاره در کار است. اگر شما اراده را در اصل مبغوضیت شرب مسکر دخیل دانستید، چرا آن را در ردیف سایر مقدّمات ذکر می‌کنید؟ بلکه باید اراده در ردیف خود ذی المقدّمه و در دایره حرمت نفسی قرار گیرد.[۴۸۰]

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۳۹

: ما باید ببینیم نحوه مدخلیت اراده در مبغوضیت فعل حرام به چه صورتی است؟

یک‌وقت مولا می‌گوید: «شرب مسکر و اراده آن، روی هم رفته یک حرامند» در اینجا می‌توان گفت: «بین شرب مسکر و اراده آن فرقی وجود ندارد. شرب مسکر، متعلّق حرام نفسی است، به‌عنوان جزئیت و اراده شرب مسکر هم متعلّق حرام نفسی است، به‌عنوان جزئیت. درحالی‌که ایشان چنین تعبیری در ارتباط با قسم دوّم از افعال محرّمه مطرح نکردند بلکه ایشان «شرب مسکر صادر از اراده» را حرام دانستند و در این صورت اراده خارج از دایره حرام نفسی است. همان‌طور که در «صلّ مع الطهارة» گفته می‌شود: «تقیّد، جزئیت دارد امّا خود قید- یعنی طهارت- جزء نماز نیست، بلکه شرط نماز است و شرط به‌معنای مقدّمه خارجیه، نه آنچه جزء مأمور به می‌باشد» در ما نحن فیه هم آنچه نقش دارد، تقیّد و صدور شرب از اراده است امّا نفس اراده خارج از دایره حرام نفسی است و عنوان مقدّمیت دارد. خواه آن را به‌عنوان آخرین مقدّمه یا جزء مکمّل علت تامّه بدانیم یا چیز دیگر، بالاخره در دایره علت است نه در دایره معلول که به‌عنوان جزء معلول باشد. نتیجه بحث در باب مقدّمه حرام از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که: اوّلًا: با توجه به این که ما اصل ملازمه را انکار می‌کنیم، بنابراین هیچ قسمی از اقسام مقدّمه حرام را محکوم به حرمت نمی‌دانیم. همان‌طور که در باب مقدّمه واجب هم وجوب غیری مقدّمه را نپذیرفتیم. بله، گاهی مقدّمه حرام با عناوین دیگری همراه می‌شود که آن عناوین حساب دیگری دارد. مثلًا اگر کسی مقدّمات را به قصد تحقّق عمل حرام انجام دهد، از باب تجرّی حرام می‌شود، حتی اگر به دنبال آن، حرام واقع نشود. امّا تجرّی عنوان دیگری است که ربطی به‌عنوان مقدّمه حرام ندارد و بحث ما در مقدّمه حرام است. ثانیاً: اگر ما در باب مقدّمه واجب ملازمه را پذیرفتیم، در باب مقدّمه حرام، آخرین

اصول فقه شیعه، ج۴، ص: ۶۴۰
جزئی که حرام حتماً بعـد از آن تحقّق پیدا می‌کند محکوم به حرمت خواهد بود. طبق مبنای حضـرت امام خمینی رحمه الله که اراده را قبل از سایر مقدّمات می‌دانستند، در مسأله شرب ماء، آخرین مقدّمه عبارت از باز کردن مجرای گلو و آماده کردن ابزار بلع برای بلعیـدن است. البته ما به ایشان اشکال کردیم و کلّیت مطلبی را که در ارتباط با تقدّم اراده بر سایر مقدّمات مطرح کردند، نپذیرفتیم و مسأله تعلّق اراده به حرکت عضلات را مثال زدیم که در این مورد بایـد بگوییم خود اراده حرمت غیری پیـدا می‌کنـد. اللّهم وفقنا لما تحبّ و ترضی الحمد للّه ربّ العالمین تابستان ۱۳۷۷

---

[۱] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۲۴

[۲] (۲)- فاعل« یقتضی» ضمیری است که به خود امر برمی‌گردد.

[۳] (۱)- الفصول الغرویهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۱۱۶

[۴] (۲)- زیرا مراد از اقتضاء در کلام ایشان همان سـببیّت و علّیت است. یعنی آیا وقوع مأمور به در خارج، برای عـدم وجوب قضاء و اعاده سببیّت دارد یا نه؟

[۵] (۱)- شرح الشمسیّهٔ، ص ۲۸، المنطق للمظفّر رحمه الله، ج ۱، ص ۳۹

[۶] (۱)- المنطق للمظفر رحمه الله، ج ۱، ص ۴۰

[۷] (۱)- البته فعلًا کاری نداریم که در چنین استصحابی امکان مناقشه وجود دارد یا نه؟

[۸] (۱)- جهت آن را بعداً ذکر خواهیم کرد.

[۹] (۱)- چنین روایتی در کتب روائی نیافتیم. ولی در روایات متعدّدی جمله« التیمّم أحد الطهورین» وارد شده است. رجوع شود به: وسائل الشیعهٔ، ج ۲(باب ۲۱ من أبواب التیمّم، ح ۱ و باب ۲۳، ح ۵) و نیز در بعضی از روایات وارد شده است:« إنّ اللّه جعل التراب طهوراً کما جعل الماء طهوراً». وسائل الشیعهٔ، ج ۲(باب ۲۳ من أبواب التیمّم، ح ۱).

[۱۰] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱،« باب ۱، من أبواب وجوب الوضوء للصلاهٔ، ح ۱).

[۱۱] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۲۴- ۱۲۷

[۱۲] (۱)- چون قصـد الوجه، گـاهی به‌صورت غـایت است، مثل اینکه بگویـد:« اصـلّی لوجوبها» و یا« اصـلّی لاسـتحبابها». و گـاهی به‌صورت صفت است، مثل اینکه بگوید:« اصلّی صلاهٔ متّصفهٔ بأنّها واجبهٔ» یا« اصلّی صلاهٔ متّصفهٔ بأنّها مستحبّهٔ».

[۱۳] (۱)- قبلًا گفتیم: در این قسم، همه قائل به اجزاء می‌باشند، مگر افراد نادری.

[۱۴] (۱)- ولی در قسم اوّل مثلًا« نماز با وضو» موضوع است و در قسم دوّم« نماز با تیمّم».

[۱۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۲۵

[۱۶] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۲۵ و ۱۲۶

[۱۷] (۱)- بدایهٔ الحکمهٔ، ص ۲۶

[۱۸] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۹۹ و ۳۰۰ و معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۱۱ و ۱۱۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۷۸ و ۱۷۹.

[۱۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۲۵ و ۱۲۶.

[۲۰] (۱)- به این صورت که مراد از مرّه همان إجزاء و مراد از تکرار، عدم إجزاء باشد. اگر چنین باشد، این دو مسئله اتّحاد پیدا می‌کنند.

[۲۱] (۲)- الإسراء: ۷۸

[۲۲] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۵،(باب ۶ من أبواب قضاء الصلوات، ح ۱).

[۲۳] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۲۶

[۲۴] (۱)- الإسراء: ۷۸

[۲۵] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۵،(باب ۶ من أبواب قضاء الصلوات، ح ۱).

[۲۶] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۲۶

[۲۷] (۲)- الإسراء: ۷۸

[۲۸] (۱)- المائدهٔ: ۶

[۲۹] (۲)- همان.

[۳۰] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱(باب من أبواب الوضوء، ح ۱).

[۳۱] (۲)- در روایات،« التیمّم أحد الطهورین» وارد شده است. رجوع شود به: وسائل الشیعهٔ، ج ۲(باب ۲۱ من أبواب التیمم، ح ۱ و باب ۲۳، ح ۵).

[۳۲] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱(باب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، ح ۱)

[۳۳] (۲)- المائدهٔ: ۶

[۳۴] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۰۲- ۳۰۴؛ تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۸۰ و ۱۸۱.

[۳۵] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۲، ص ۳۰۲

[۳۶] (۱)- المائدهٔ: ۶

[۳۷] (۱)- وقتی گفته می‌شود:« اتیان به مأمور به»، این عبارت بر این معنا دلالت دارد که مأمور به دارای ابهام و اجمال نیست بلکه با تمام خصوصیاتش معلوم است. هم از نظر تشخیص روشن است و هم از نظر تطبیق بر خارج، نقصانی در آن وجود ندارد. کلمه« علی وجهه» مسأله تطبیق را مطرح می‌کند. یعنی اگر مأمور به را آن‌گونه که باید انجام داد، در خارج اتیان کنیم، نسبت به امر خودش مجزی است یا نه؟

[۳۸] (۱)- مرحوم آخوند در اینجا فقط« حصول غرض مولا» را مطرح می‌کند ولی در بحث‌های قبلی« حصول غرض نهایی مولا» را مطرح نمود و تعبیر متن با توجه به بیانات قبلی مرحوم آخوند است.

[۳۹] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۵(باب ۵۴ من أبواب صلاهٔ الجماعهٔ، ح ۱۰).

[۴۰] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۲۷ و ۱۲۸

[۴۱] (۱)- روشن است که در اینجا عدم صدور امر از ناحیه مولا به‌علّت عدم اطلاع مولا بوده است و الّا اگر اطلاع داشت بدون تردید امر را صادر می‌کرد.

[۴۲] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۵، ص ۴۵۶(باب ۵۴ من أبواب صلاهٔ الجماعهٔ، ح ۱۰).

[۴۳] (۲)- الکافی، ج ۱، ص ۶۷.

[۴۴] (۳)- الفجر: ۲۲

[۴۵] (۱)- البته این کار نحویین از باب ضرورت است و در خود آیه شاهدی بر تقدیر مضاف نداریم.

[۴۶] (۲)- آل عمران، ۷

[۴۷] (۳)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸(باب ۹ من أبواب صفات القاضی، ح ۱۸)

[۴۸] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۵، ص ۴۵۵،(باب ۵۴ من أبواب صلاهٔ الجماعهٔ).

[۴۹] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۵، ص ۴۵۵،(باب ۵۴ من أبواب صلاهٔ الجماعهٔ، ح ۱۱).

[۵۰] (۳)- وسائل الشیعهٔ، ج ۵، ص ۴۵۵،(باب ۵۴ من أبواب صلاهٔ الجماعهٔ، ح ۱).

[۵۱] (۴)- وسائل الشیعهٔ، ج ۵، ص ۴۵۷،(باب ۵۴ من أبواب صلاهٔ الجماعهٔ، ح ۱۰). وجه ضعف سند این روایت به‌زودی در ضمن مطلب سوّم مطرح خواهد شد.

[۵۲] (۵)- مرحوم آخوند هم طبق مبنای مشهور بحث کرده است.

[۵۳] (۱)- تهذیب شیخ طوسی رحمه الله علاوه بر اینکه یک کتاب روایی است شرح کتاب مقنعه استادش شیخ مفید رحمه الله نیز می‌باشد.

[۵۴] (۲)- تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۵۰.

[۵۵] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۳(باب ۶۳ من أبواب المواقیت، ح ۱)

[۵۶] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۵(باب ۵۵ من أبواب صلاهٔ الجماعهٔ)

[۵۷] (۱)- ظاهراً وجه ضعف روایت فوق، وجود سهل بن زیاد در سند آن است که در توثیق و تضعیف آن اختلاف است. نجاشی او را تضعیف کرده و نیز شیخ طوسی در تهذیب و استبصار قائل به ضعف او شده است ولی در رجال او را توثیق کرده است. اما جمعی از متأخرین- مانند علامه مجلسی و وحید بهبهانی- قائل به وثاقت او می‌باشند زیرا سهل بن زیاد از مشایخ اجازه و کثیر الروایهٔ است به‌همین‌جهت مشهور شده است که می‌گویند:« الأمر فی سهل سهل».

[۵۸] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۵،(باب ۸ من أبواب صلاهٔ الکسوف و الآیات، ح ۱).

[۵۹] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۵،(باب ۸ من أبواب صلاهٔ الکسوف و الآیات، ح ۱).

[۶۰] (۱)- تعبیر به« اوامر اضطراریه» و« اوامر ظاهریه» براساس تعبیر مرحوم آخوند است و الّا همان گونه که قبلًا گفتیم، ما اوامر متعدّد نداریم.

[۶۱] (۱)- ولی اگر کشف خلاف شود و معلوم شود که یقین ما به‌صورت جهل مرکّب بوده، این از محلّ بحث ما خارج است.

[۶۲] (۱)- در لغت به‌معنای« سرعت گرفتن در انجام کاری» است.

[۶۳] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۲۸- ۱۳۰

[۶۴] (۱)- المائدهٔ: ۶

[۶۵] (۱)- ما فعلًا با امر ظاهری کاری نداریم و آن را در جای خود مورد بحث قرار می‌دهیم.

[۶۶] (۱)- که شبهه وجود این اجماع هم هست.

[۶۷] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۱۰ و ۳۱۱ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۸۶.

[۶۸] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۳(باب ۵۷ من أبواب المواقیت)

[۶۹] (۲)- اجماع در مسأله اداء و اعاده به این صورت بود که گفته شود: اجماع داریم بر اینکه در فاصله بین زوال و غروب، دو مرتبه نماز ظهر واجب نیست».

[۷۰] (۱)- و الّا اگر ما تعدّد حقیقت را قائل شویم امّا یک چنین اطلاقی برای دلیل صلاهٔ با وضو نتوانیم پیدا کنیم، کسی که در اوّل وقت نماز با تیمّم خوانده و الآن واجد الماء شده، از کجا می‌توانیم حکم کنیم که برای او صلاهٔ با وضو واجب است؟

[۷۱] (۱)- همان گونه که در مباحث گذشته مطرح کردیم، استفاده کردن از عنوان« اوامر» به تبعیت از مرحوم آخوند است و الّا ما تعدّد امر را قبول نداریم.

[۷۲] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۳۳

[۷۳] (۱)- در ارتباط با معنای سببیت، احتمالاتی مطرح است و آنچه در اینجا ذکر می‌کنیم، معنایی است که در مقام ثبوت، تا حدّی خالی از اشکال بوده و مستلزم تصویب و امثال آن نیست.

[۷۴] (۱)- ظاهراً حجیت در قسم مهمی از امارات، حجیت امضایی است. مثلًا در مورد خبر ثقه، اگرچه به آیات و روایات و اجماع تمسک شده است ولی مهم‌ترین دلیلی که در این زمینه ذکر شده، سیره عقلایی می‌باشد. سیره عملی عقلاء بر این استقرار یافته که به قول ثقه ترتیب اثر می‌دهند و با قول ثقه معامله قطع می‌کنند. همان برخوردی که عقلاء در ارتباط با خبر ثقه دارند، شارع نیز دارد با این تفاوت که عقلاء خبر ثقه را در امور دنیوی خود مورد اعتماد قرار می‌دهند ولی شارع در امور اخروی و مسائل مربوط به معاد نیز خبر ثقه را معتبر دانسته است.

[۷۵] (۱)- به این صورت که گفته باشد:« جعلت خبر الثقهٔ حجّهٔ»، یا گفته باشد:« صدّق العادل» که مفید همان معنا است. اگر شارع گفته باشد:« صدّق العادل»، وجوب تصدیق عادل، یک وجوب تکلیفی نیست بلکه به‌عنوان لازمه حجیت خبر عادل است. و ما گفتیم: مرحوم آخوند اگرچه در قسمتی از احکام وضعیّه، جعل را انکار می‌کند ولی در ارتباط با بعضی دیگر- که حجیت هم داخل آنهاست- جعل استقلالی را نفی نمی‌کند. و این- درحقیقت- مخالفتی با مرحوم شیخ انصاری است. ظاهر کلام شیخ انصاری رحمه الله این است که احکام وضعیه، از احکام تکلیفیه انتزاع می‌شوند و جعل استقلالی به آنها تعلّق نگرفته است. کفایهٔ الاصول، ج ۲، ص ۳۰۲- ۳۰۶ و فرائد الاصول، ج ۲، ص ۶۰۱. ولی تحقیق این است که حق با مرحوم آخوند است و این‌ها هم قابل تعلّق جعل استقلالی می‌باشند. البته ما دلیلی نداریم که همه امارات به این صورت باشند، بلکه ممکن است حجیت بعضی از امارات، تأسیسی و حجیت بعضی دیگر، امضایی باشد و همان گونه که قبلًا اشاره کردیم لازم نیست همه امارات به‌صورت یکنواخت باشند.

[۷۶] (۱)- این اصل، با توجه به تسلّمی که نسبت به آن وجود داشته، نه در فقه مورد بحث قرار گرفته و نه در اصول.

[۷۷] (۲)- چون اگر حالت سابقه متیقنه‌ای داشت، استصحاب جاری می‌شود و جای جریان اصالهٔ الطهارهٔ نیست.

[۷۸] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۲(باب ۳۷ من أبواب النجاسات، ح ۱).

[۷۹] (۲)- مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۵۸۳،(باب ۳۰ من أبواب النجاسات و الأوانی).

[۸۰] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۲،(باب ۳۷ من أبواب النجاسات، ح ۴).

[۸۱] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱،(باب ۱ من أبواب الماء المطلق، ح ۵).

[۸۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۲، ص ۲۹۸- ۳۰۰

[۸۳] (۲)- لا- یخفی أنّ المحقق الخراسانی رحمه الله فی حاشیهٔ الفرائد(ص ۱۸۶- ۱۸۸) قال بإمکان استفادهٔ الحکم الواقعی و القاعدهٔ و الاستصحاب معاً من الروایهٔ بل ادّعی ظهور الروایهٔ فیها. و صرّح بذلک المحقق النائینی رحمه الله حیث قال:« ... و منهم من قال بدلالهٔ الصدر علی الحکم الواقعی و القاعدهٔ معاً و دلالهٔ الغایهٔ علی حجیهٔ استصحاب الطهارهٔ، و هو الذی اختاره المحقق الخراسانی رحمه الله». فوائد الاصول، ج ۴، ص ۳۶۷

[۸۴] (۳)- رجوع شود به: کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۳۳ و ج ۲، ص ۲۹۸

[۸۵] (۱)- معنای طهارت ظاهریه را بعداً بیان خواهیم کرد.

[۸۶] (۱)- بعداً خواهیم گفت که تعبیر به« کشف خلاف» دارای مسامحه است.

[۸۷] (۱)- این اشکال در کلام حضرت استاد« دام ظلّه» مطابق با تهذیب الاصول است که حضرت امام خمینی رحمه الله به‌عنوان

اشکالات بعض الأعاظم مطرح کرده است. تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۹۳ ولی در تقریرات مرحوم نائینی این گونه مطرح شده است: هذا لا یستقیم علی مسلکه أی مسلک القائل بالإجزاء] من تفسیر الحکومهٔ من کون أحد الدلیلین مفسّراً للدلیل الآخر علی وجه یکون بمنزلهٔ قوله:« أی» أو« أعنی» أو« ارید» و ما شابه ذلک من أدوات التفسیر، لوضوح أنّ قوله:« کلّ شیء طاهر» أو« حلال» لیس مفسّراً لما دلّ علی أنّ الماء طاهر و الغنم حلال و لا لما دلّ علی أنّه یعتبر الوضوء بالماء المطلق الطاهر و الصلاهٔ مع اللباس المباح و امثال ذلک. فتأمّل. رجوع شود به: فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۴۹ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۹۸

[۸۸] (۱)- برخلاف دلالت لفظ مشترک بر اکثر از معنا. توضیح اینکه: قائلین به جواز استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا می گویند: دلالت لفظ بر اکثر از معنا، در رتبه واحد است و معانی متعدّد در عرض هم به‌عنوان مستعمل فیه لفظ قرار گرفته‌اند و هیچ گونه تقدّم و تأخّری در کار نیست.

[۸۹] (۲)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۴۹ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۹۸

[۹۰] (۱)- اگر می‌خواست اخذ بشود، باید می گفت:« در مورد شک در بناء بر اکثر، چه باید کرد؟» یک دلیل بگوید:« فابن علی الأکثر» و دلیل دیگر بگوید:« حکمش فلان حکم است».

[۹۱] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۵۰ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۹۸ و ۱۹۹

[۹۲] (۱)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۹۹ و ۲۰۰ و فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۵۱

[۹۳] (۱)- در اینجا بداهت فقه و اجماعی بر عدم اجزاء قائم نشده است بلکه مسئله اختلافی بوده و چه‌بسا قائلین به اجزاء بیش از قائلین به عدم اجزاء باشند.

[۹۴] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۲، ص ۶۰،(باب ۴ من أبواب ما یکتسب به، ح ۵).

[۹۵] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۱، ص ۲۹۵،(باب ۵۶ من أبواب جهاد النفس، ح ۱).

[۹۶] (۲)- البته مرحوم آخوند معتقد است جعلی که به این‌ها تعلّق می گیرد، جعل تبعی است، ولی ما معتقدیم تعلّق جعل شرعی به این احکام وضعیه، به نحو استقلالی است. هرچند در اینجا اثری بر این اختلاف مترتّب نمی‌شود. آنچه مهم است پذیرفتن جعل شرعی نسبت به احکام وضعیه است که مرحوم آخوند نیز آن را پذیرفته است. به‌هرحال، جزئیت، مانعیت، شرطیت و امثال آن را شارع باید جعل کند.

[۹۷] (۳)- تذکر: در ما نحن فیه نمی‌توان به اطلاق(أقیموا الصّلاهٔ) و امثال آن تمسک کرد، زیرا یکی از شرایط تمسک به اطلاق این است که مولاـ در مقام بیان باشد، در این صورت اگر قرینه نیاورد و قدر متیقنی هم در مقام تخاطب وجود نداشت، به اطلاق تمسک می‌شود. درحالی که آیه شریفه(أقیموا الصّلاهٔ) و امثال آن فقط در مقام واجب کردن اصل اقامه صلاهٔ بوده و نسبت به کیفیّت صلاهٔ و اجزاء و شرایط آن ساکت است. و الّا اطلاق(اقیموا الصلاهٔ) جزئیت سوره را نفی می کرد و نوبت به حدیث رفع نمی‌رسید، زیرا با وجود اماره نوبت به اصل نمی‌رسد.

[۹۸] (۱)- مراد از تصویب، همان اختصاص دادن احکام واقع به عالم به آن احکام است.

[۹۹] (۲)- چنین روایتی در کتب روایی نیافتیم.

[۱۰۰] (۱)- زیرا ما گفتیم:(أقیموا الصّلاهٔ) و امثال آن برای بیان اصل وجوب اقامه صلاهٔ آمده و نسبت به خصوصیات اجزاء و شرایط اطلاق ندارد و اگر اطلاق داشت، با تمسک به آن جزئیت را نفی می کردیم و نوبت به اصل عملی نمی‌رسید.

[۱۰۱] (۱)- تذکر: ما« تخییر شرعی» داریم ولی« اصالهٔ التخییر شرعی» نداریم، یعنی جایی نداریم که شارع به‌عنوان یک اصل عملی مسأله تخییر را مطرح کرده باشد. تخییری که در مورد خصال کفّاره داریم، یک حکم شرعی واقعی تخییری است بدون اینکه دارای عنوان اصالهٔ التخییر باشد. همچنین در مسأله خبرین متعارضین که بعد از نبودن مرجّحات، شارع حکم به تخییر کرده، تخییر بین اخذ

یکی از دو اماره است و شارع به‌عنوان یک حکم واقعی، حکم به تخییر کرده است و در اینجا عنوان اصالهٔ التخییر شرعی مطرح نیست. در نتیجه اصالهٔ التخییر فقط اصلی عقلی است.

[۱۰۲] (۱)- رجوع شود به: فرائد الاصول، ج ۲، ص ۵۶۳

[۱۰۳] (۱)- چون حالت وجدانی او چیزی جز شک نیست.

[۱۰۴] (۱)- ما برای« لا- تنقض الیقین بالشک» دو احتمال مطرح کردیم: ۱- اینکه بخواهد بگوید: اگر در چیزی شک کنید که حالت سابقه متیقّنه دارد، این شک- در ظاهر- مانند یقین است. ۲- اینکه بخواهد بگوید: اگر در چیزی شک کنید که حالت سابقه متیقّنه دارد، در زمان شک، آثار متیقّن را بار کنید.

[۱۰۵] (۲)- زیرا در منطق می‌گویند: نقیض موجبه کلّیه، عبارت از سالبه جزئیه و نقیض سالبه کلّیه، عبارت از موجبه جزئیه است.

[۱۰۶] (۱)- در ارتباط با« قاعده فراغ و تجاوز» مباحثی مطرح است که بعضی از آنها خیلی به بحث اجزاء ارتباطی ندارد. از جمله این مباحث این است که آیا« فراغ و تجاوز» دو قاعده مستقل می‌باشند یا یک قاعده؟ بعضی آن را دو قاعده دانسته و می‌گویند: قاعده تجاوز، مربوط به اثناء عمل است، مثل اینکه انسان در حال رکوع شک کند که فاتحهٔالکتاب را خوانده یا نه؟ حتّی در مورد ارکان نیز اگر مثلًا در حال سجده شک کند که آیا رکوع را به‌جا آورده است یا نه؟ در اینجا قاعده تجاوز می‌گوید: اگر بعد از گذشتن از محلّ یک عمل، در اتیان آن شک کردی به شک خود اعتنا نکن. حال آیا صِرف تجاوز کافی است یا دخول در غیر هم لازم است؟ و آیا آن غیر حتماً باید یکی از اجزاء عمل باشد یا اگر از مقدّمات جزء بعدی هم باشد کفایت می‌کند؟ این‌ها بحث‌هایی است که در ارتباط با قاعده تجاوز مطرح است.

امّا قاعده فراغ مربوط به جایی است که مکلّف از عمل فارغ شده باشد، سپس شک کند که آیا عملی را که انجام داده، فلان جزء در آن واقع شده یا نه؟ فلان شرط در آن رعایت شده یا نه؟ ولی بعضی چون حضرت امام خمینی رحمه الله(الرسائل للإمام الخمینی رحمه الله، ج ۱، ص ۲۸۹) معتقدند که اصل قاعده، یک قاعده است و آن عبارت از« قاعده تجاوز» است و قاعده فراغ هم به‌عنوان مصداقی از قاعده تجاوز مطرح است چون وقتی انسان بعد از فراغ شک می‌کند که مثلًا آیا رکوع رکعت چهارم را انجام داده یا نه؟ طبیعی است که از محلّ آن تجاوز کرده است. حتّی اگر نسبت به سلام هم- که جزء اخیر نماز است- شک کند، در همه موارد آن، قاعده فراغ جاری نمی‌شود. بلکه در صورتی قاعده فراغ جاری می‌شود که مکلّف در عملی غیر از صلاهٔ وارد شده و یا یکی از منافیات مطلقه صلاهٔ را انجام داده باشد، مثل حدث و ... اگر قاعده فراغ اختصاص به چنین موردی پیدا کرد، شعبه‌ای از قاعده تجاوز خواهد شد. این مسئله در جای خودش مورد بحث قرار خواهد گرفت.

[۱۰۷] (۱)- با قطع‌نظر از اینکه یک قاعده است یا دو قاعده.

[۱۰۸] (۱)- البته لازم نیست که آن جزء رکنیت داشته باشد بلکه مراد از جزء در اینجا اجزاء لازمه آن مرکّب است به‌گونه‌ای که مرکّب بدون آن تحقّق پیدا نکند.

[۱۰۹] (۱)- بنا بر مبنای کسانی که اصالهٔ الحقیقهٔ را یک اصل مستقل می‌دانند نه به‌عنوان شعبه‌ای از اصالهٔ الظهور.

[۱۱۰] (۲)- با قطع‌نظر از اینکه یک قاعده است یا دو قاعده؟

[۱۱۱] (۳)- وسائل الشیعهٔ، ج ۴(باب ۱۳ من أبواب الرکوع، ح ۲ و ۶).

[۱۱۲] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۵، ص ۳۱۶،(باب ۷ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ، ح ۱).

[۱۱۳] (۲)- تذکر: مخصِّص و مخصَّص در یک رتبه‌اند ولی حاکم و محکوم در دو رتبه‌اند.

[۱۱۴] (۳)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱، ص ۳۳۱،(باب ۴۲ من أبواب الوضوء، ح ۷).

[۱۱۵] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۴(باب ۱۳ من أبواب الرکوع)

[۱۱۶] (۱)- وسائل الشیعة، ج ۸(باب ۱۶۱ من أبواب أحکام العشرة، ح ۳)

[۱۱۷] (۱)- البته گاهی در معاملات هم پیاده می‌شود، مثل اینکه زید خانه‌ای را از کسی خریداری کرده و ما بخواهیم آن خانه را از زید خریداری کنیم، شک کنیم آیا معامله اوّلی که انجام شده صحیح بوده تا زید مالک شده و ما از مالک خریداری کنیم یا نه؟ امّا در باب عبادات که مربوط به بحث اجزاء می‌شود در مورد همان استنابت پیاده می‌شود.

[۱۱۸] (۱)- همان‌طور که در اذهان ما این‌گونه است و در بسیاری از کتاب‌های اصولی به این صورت مطرح کرده‌اند.

[۱۱۹] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۱۲۰] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۳۹

[۱۲۱] (۲)- فعلًا هم کاری نداریم که این مقدّمه عقلیه باشد یا شرعیه یا عادیه، در این جهت که ما بحث می‌کنیم فرقی نمی‌کند.

[۱۲۲] (۳)- امر در(أقیموا الصّلاة) مثل امر در(أطیعوا اللَّه) نیست. امر در(أطیعوا اللَّه) امر ارشادی است امّا در(أقیموا الصّلاة) ارشاد به چیزی نیست بلکه امرش مولوی است.

[۱۲۳] (۱)- معالم الدّین، ص ۶۲

[۱۲۴] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۳۹

[۱۲۵] (۱)- خود مبادی اراده هم- ازنظر تعداد- مورد اختلاف است.

[۱۲۶] (۱)- چون اراده شیء بدون تصوّر آن و التفات به آن امکان ندارد.

[۱۲۷] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۱

[۱۲۸] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۲۳- ۳۲۷ و معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۵- ۱۹ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۹۸- ۲۰۰

[۱۲۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۹۴

[۱۳۰] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۳۹

[۱۳۱] (۱)- تذکر: امام خمینی رحمه الله دلالت التزام را جزء دلالات لفظی نمی‌دانند. مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۲۷ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۰۰

[۱۳۲] (۱)- رجوع شود به: مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۲۷ و ۳۲۸ و معتمد الاصول، ج ۱، ص ۲۰ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۰۰ و ۲۰۱

[۱۳۳] (۱)- البته ما در مباحث جلد اوّل گفتیم که بعضی از امور نیز وجود دارد که به‌عنوان مسأله اصولی مطرح هستند ولی کبرای قیاس استنباط واقع نمی‌شود و مجتهد در مقام عمل از روی ناچاری به آنها پناه می‌برد، مثل ظن انسدادی بنا بر حکومت. به‌هرحال در ما نحن فیه همان ملاک اوّل تحقّق دارد و اقتضاء می‌کند که بحث در ملازمه به‌عنوان یک بحث اصولی باشد.

[۱۳۴] (۲)- مرحوم آیت‌اللَّه بروجردی در نهایة الاصول این مسئله را قائل شده‌اند ولی در حاشیه کفایه ملتزم به اصولی بودن مسئله شده‌اند. نهایة الاصول، ج ۱، ص ۱۵۴ و الحاشیة علی کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۲۹

[۱۳۵] (۱)- اگرچه این امور از مقولات مختلفی هستند که چه‌بسا ازنظر منطقی بین آنها تباین وجود داشته باشد و لازمه اختلاف هم این است که قابل اتحاد منطقی نباشند، ولی شارع با احاطه علمی که به تمام واقعیات دارد، ملاحظه کرده است که اجتماع و ترکیب و تحقّق این‌ها در خارج، دارای نقش خاصی است و مثلًا معراجیت دارد یا« قربان کلّ تقیّ» و یا« خیر موضوع» می‌باشد، لذا با یک دید وحدت آنها را ملاحظه کرده است.

[۱۳۶] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۰

[۱۳۷] (۱)- چون مسئله اختلافی است.

[۱۳۸] (۱)- چون اصل کلام مستشکل در مورد ضدّین، یعنی وجوب و حرمت بود.

[۱۳۹] (۲)- البته خود مرحوم آخوند قائل به جواز اجتماع نیستند.

[۱۴۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۴۰، و ۱۴۱

[۱۴۱] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۴۰

[۱۴۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۴۰

[۱۴۳] (۱)- خواه همانند حضرت امام خمینی رحمه الله ملازمه را بین ارادتین ببیند، یا اینکه طرفین ملازمه را نفس وجوبین یا استحبابین بداند. در بحث‌های آینده خواهیم گفت که مسأله مقدّمه مستحب هم در این بحث داخل است.

[۱۴۴] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۲۹- ۳۳۵ و معتمد الاصول، ج ۱، ص ۲۱- ۲۴ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۰۳- ۲۰۸

[۱۴۵] (۲)- در بحث مقدّمات داخلیه قسمت عمده محلّ بحث ما پیرامون همین مرکّبات اعتباریه است.

[۱۴۶] (۱)- مقالات الاصول، ج ۱، ص ۲۹۲- ۲۹۸ و نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۲۶۲- ۲۷۰

[۱۴۷] (۱)- زیرا ذی المقدّمه عبارت از معلول است. و علت، مغایر با معلول است. علت، حتی جزء معلول هم نیست بلکه خارج از معلول است و موجب تحقّق معلول می‌شود.

[۱۴۸] (۱)- اگرچه به‌حسب ظاهر ایشان خیال می‌کند که اراده به معلول تعلّق می‌گیرد ولی به‌حسب واقع این‌طور نیست.

[۱۴۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۴۳

[۱۵۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۴۳

[۱۵۱] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱(باب ۱ من أبواب الوضوء، ح ۱)

[۱۵۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۴۳ و ۱۴۴

[۱۵۳] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۳(باب ۸ من أبواب القبلهٔ)

[۱۵۴] (۲)- و آن« ما دارت علیه الإبهام و الوسطی» است.

[۱۵۵] (۱)- قبلًا گفتیم روایات وارد شده در مورد قبله هم ارشاد به حکم عقل است.

[۱۵۶] (۱)- مرحوم آخوند هم در این مورد می‌فرماید:« لا بدّ من تقدّم العلهٔ بجمیع أجزائها علی المعلول». سپس در ذیل کلام خود می‌فرماید:« بدیهی است که باید علت و معلول مقارنت زمانی داشته باشند». این عبارت قرینه بر این است که مراد ایشان از تقدّم در صدر عبارت همان تقدّم رتبی است اگرچه ایشان تصریح به این معنا نکرده‌اند ولی پیدا است که مقصود تقدّم رتبی است و از نظر زمان هم باید مقارنت باشد. کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵

[۱۵۷] (۱)- اما اگر مقدّمه وجود پیدا کرده و تا زمان وجود معلول استمرار داشته باشد، اشکالی ندارد.

[۱۵۸] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵

[۱۵۹] (۱)- به ذهن نیاید که وصیت حتماً باید مکتوب باشد. بلکه وصیت با همان لفظ تحقّق پیدا می‌کند.

[۱۶۰] (۲)- در بیع صرف و سلم، علاوه بر ایجاب و قبول، مسأله قبض هم معتبر است. در بیع صرف، قبض ثمن و مثمن اعتبار دارد امّا در بیع سلم قبض ثمن معتبر است.

[۱۶۱] (۳)- با توجه به اینکه در بیع صرف و سلم، قبض در مجلس شرط است، بنابراین آنچه حضرت استاد« دام ظلّه» فرموده‌اند مبتنی بر این است که قبض در همان مجلس عقد تحقّق پیدا کرده باشد اگرچه مدّتی بین آن و ایجاب و قبول فاصله شده باشد.

[۱۶۲] (۱)- از این مسئله گاهی به« عدم المانع» و گاهی به« شرط» تعبیر می‌شود و مرحوم عراقی در اینجا از آن به« شرط» تعبیر کرده‌اند ولی در جهتی که ما بحث می‌کنیم فرقی نمی‌کند زیرا هر دو از اجزاء علت می‌باشند.

[۱۶۳] (۱)- نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۲۷۹- ۲۸۶

[۱۶۴] (۲)- بدایة الحکمة، ص ۲۰

[۱۶۵] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۳۸ و ۳۳۹ و معتمد الاصول، ج ۱، ص ۲۸ و ۲۹ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۱۰ و ۲۱۱

[۱۶۶] (۱)- یادآوری: مرحوم آخوند در ارتباط با واقعیت اراده مطالبی را مطرح کرده که به‌نظر ما دارای مناقشه است و ما در مباحث مربوط به طلب و اراده جلد سوّم همین کتاب آنها را به‌طور مبسوط مورد نقد و بررسی قرار دادیم ولی آن مطالب دخالتی در ما نحن فیه ندارد و ضرورتی هم ندارد که ما آن مطالب را در اینجا مطرح کنیم. و همان‌طور که ما در آنجا گفتیم: اراده، چیزی است که وجود پیدا می‌کند و وجودش به خلّاقیت نفس انسانی است، یعنی خداوند متعال پرتویی از خلّاقیت را به نفس انسانی عنایت کرده که آن عبارت از اراده است. همان‌طور که وجود ذهنی یک واقعیت نفسانی است و علّت موجده می‌خواهد و نفس انسانی آن را ایجاد کرده است. خداوند به ما این قدرت را داده که می‌توانیم در ذهن خودمان موجود ذهنی را ایجاد کنیم، لذا خالق این وجود ما هستیم ولی با عنایت و فضل پروردگار. در اینجا هم خداوند به نفس ما عنایتی کرده که پس از تحقّق مقدّمات اراده، می‌تواند اراده را خلق کند.

[۱۶۷] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵- ۱۴۷؛ مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۴۰ و ۳۴۱؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۳۰ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۱۳

[۱۶۸] (۱)- که در ارتباط با علت و معلول و اجزاء علت بود و یکی از اجزاء علت هم مسأله شرط است.

[۱۶۹] (۱)- زیرا اگر ملاکْ لحظه تقارن با حج باشد باید کسی که در آن لحظه مستطیع می‌شود، حج برای او واجب باشد در حالی که خود منکرین واجب معلّق هم قائل به این نیستند.

[۱۷۰] (۱)- همان‌طور که در مفاد هیئت افعل بحث کردیم، مفاد هیئت افعل عبارت از بعث و تحریک اعتباری است که ازنظر عقلاء جانشین بعث و تحریک حقیقی و واقعی شده است.

[۱۷۱] (۱)- بعضی- چون مرحوم عراقی- خواسته‌اند بگویند:« عدم المانع جزء شرایط است». درحالی‌که عدم، چیزی نیست که بخواهد به‌عنوان شرط قرار گیرد. بنابراین چنین تعبیری دارای مسامحه است. عدم- خواه مطلق باشد خواه مضاف- هیچ بهره‌ای از وجود ندارد و اینکه بعضی از محقّقین بین عدم مضاف و عدم مطلق فرق گذاشته‌اند- به این که عدم مضاف، بهره‌ای از وجود دارد- این خلاف واقعیت و تحقیق است. همچنین کسی نمی‌تواند شرط را به مانع برگردانده و بگوید:« عدم شرط، مانعیت دارد و علت عدم تأثیر نار در احراق، وجود مانع- یعنی عدم المجاورة- است». نقش شرط و مانع در ارتباط با وجودشان می‌باشد ولی وجود شرط، مدخلیت در تحقّق معلول دارد و وجود مانع، مانعیت از تحقّق معلول دارد.

[۱۷۲] (۱)- البته این به‌معنای بی‌جهت بودن و بی‌دلیل بودن نیست، بلکه مراد این است که استعمال شرط و سبب و مانع در تشریعیات، استعمال مجازی است و واقعیتی در پشت این عناوین تحقّق ندارد. توضیح بیشتر این مطلب را به‌زودی در متن ذکر خواهیم کرد.

[۱۷۳] (۲)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۲، ص ۳۱۳ و ۳۱۴

[۱۷۴] (۳)- مثلًا ملاحظه می‌شود که از بلوغ به‌عنوان شرط تکلیف و از زوال شمس به‌عنوان سبب برای وجوب صلاة تعبیر می‌کنند درحالی‌که مدخلیت بلوغ در توجه تکلیف به مراتب بیشتر از زوال شمس است.

[۱۷۵] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۶ و ۱۴۷

[۱۷۶] (۱)- یادآوری: یکی از تقسیماتی که برای مقدّمه مطرح شد تقسیم مقدّمه به« مقدّمه وجود، مقدّمه صحّت، مقدّمه علم و مقدّمه وجوب» بود. ما در آنجا گفتیم: مقدّمه صحت به مقدّمه وجود بر گشت می کند، خواه الفاظ عبادات را اسامی برای خصوص معانی صحیحه قرار دهیم یا برای اعم از صحیح و فاسد. اگر صلاة برای خصوص صحیح وضع شده باشد، وضو به‌عنوان شرط برای وجود صلاة صحیح است. و اگر الفاظ عبادات برای اعم وضع شده باشد، با توجه به اینکه مقام، مقامِ مأمور به و تعلّق امر است و صلاة مأمور به، خصوص صلاة صحیح می‌باشد، در این صورت وضو شرط وجود مأمور به است. بنابراین شرایطی که در صحت مأمور به نقش دارد، به شرایط وجود بر گشت می کند و باید داخل در قسم سوّم- یعنی شرایط مأمور به- قرار داده شود نه در قسم دوّم- یعنی شرایط وضع- و مثال قسم دوّم همان مسأله بیع فضولی و اجازه است.

[۱۷۷] (۱)- همانند مثال علم که ما برای تأیید کلام مرحوم عراقی مطرح کردیم و گفتیم:« علم، عنوان ذات‌الاضافه‌ای است که معلومش می‌تواند مقارن یا متقدّم یا متأخّر باشد». البته در آنجا ما از این مثال جواب دادیم.

[۱۷۸] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۷ و ۱۴۸

[۱۷۹] (۱)- امّا در ارتباط با علم که چگونه به آینده تعلّق می گیرد با اینکه معلوم آن تحقّق ندارد، ما قبلًا پاسخ مبسوطی ارائه کردیم و حاصل آن این که در باب علم، یک معلوم بالذات داریم و یک معلوم بالعرض. آنچه معلوم بالذات است، همین‌الان در ذهن حاضر است و مورد تصدیق ذهن انسان است و علم به آن تعلّق گرفته است اگرچه معلوم بالعرض آن- یعنی وجودش- در آینده تحقّق پیدا می کند.

[۱۸۰] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱(باب ۱ من أبواب الوضوء، ح ۱).

[۱۸۱] (۱)- بدایهٔ الحکمهٔ، ص ۲۰.

[۱۸۲] (۲)- همان‌طور که در بحث‌های گذشته گفتیم:« بین قضیه موجبه و قضیه سالبه محصّله همین فرق وجود دارد که« زید قائم» بدون وجود زید معنا ندارد، امّا« لیس زید بقائم» به‌صورت سالبه محصّله، با نبودن زید هم سازگار است. زیرا سالبه محصّله دارای دو مصداق است: یکی اینکه زید باشد و قائم نباشد و دیگر اینکه زیدی نباشد تا بخواهد اتّصاف به قیام پیدا کند.

[۱۸۳] (۳)- مثلًا می گوییم:« دیروز شنبه بود» یعنی امروز که یکشنبه است اثری از شنبه وجود ندارد.

[۱۸۴] (۱)- المنطق للمظفّر رحمه الله، ج ۱، ص ۵۱- ۵۳

[۱۸۵] (۱)- زمانیات عبارت از اموری است که در زمان واقع می‌شود و زمان ظرف برای آنها می‌باشد.

[۱۸۶] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۴۰- ۳۴۳؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۳۰- ۳۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۱۳- ۲۱۶

[۱۸۷] (۲)- و بنابراین احتمال که شرایط شرعیه، واقعیت باشند می‌تواند اشکال را حل کند.

[۱۸۸] (۳)- احتمال اینکه شرایط شرعیه واقعیاتی باشند که شارع از آنها کشف کرده و احتمال اینکه از امور اعتباریه باشند.

[۱۸۹] (۱)- تصوّر و تصدیق دو بخش از علمند ولی آنچه در اراده نقش دارد و محرّک عضلات به‌طرف مراد است، وجود علمی فایده یا همان تصدیق به فایده است.

[۱۹۰] (۱)- تذکر: این چهار امر که مرحوم نائینی آنها را خارج از محلّ نزاع دانست، از نظر حکم یکسان نیستند. بعضی امکان دارند ولی از محلّ نزاع خارجند و بعضی اصلًا امکان ندارند.

[۱۹۱] (۲)- یعنی درحقیقت، مرحوم نائینی محلّ نزاع را در همان قسم اوّل کلام مرحوم آخوند می‌دانند و در همان قسم هم قائل به استحاله‌اند برخلاف مرحوم آخوند که در آنجا قائل به جواز شده‌اند.

[۱۹۲] (۱)- البته مقصود از شخصی خارجی این نیست که حتماً باید فرد باشد، بلکه اگر افراد خارجیه‌ای هم موضوع برای قضیه قرار گیرند- مثل اینکه بگوید:« أیّها المجتمعون فی هذا المجلس ...»- ظاهراً به‌نظر ایشان عنوان قضیه خارجیه تحقّق دارد، اگرچه در کلام ایشان تعبیر به« شخصیه جزئیه خارجیه» شده است که شامل افراد خارجیه- با عنوان اجتماع- نمی‌شود.

[۱۹۳] (۲)- و این انطباق چه‌بسا مورد نظر مولا نباشد و مولا به مصداقیت بعضی از افراد توجه نداشته باشد.

[۱۹۴] (۱)- فوائد مرحوم آخوند همراه با حاشیه ایشان بر فرائد الاصول به طبع رسیده است.

[۱۹۵] (۲)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۷۱- ۲۸۰ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۲۲۱- ۲۲۶

[۱۹۶] (۳)- همان چیزی که مرحوم آخوند در مورد شرایط متعلّق تکلیف بیان کرد.

[۱۹۷] (۱)- اشکال این بود که اضافه از امور متضایفه است و معقول نیست که مضاف با وصف اضافه، الآن تحقّق داشته باشد ولی از مضاف الیه آن هیچ اثری نباشد. چون ذات مضاف- با قطع‌نظر از اضافه- محلّ بحث نیست.

[۱۹۸] (۲)- امّا امر دوّم ایشان صحیح است و علل غائیه از محلّ بحث خارج می‌باشند، زیرا وجود علمی آنها نقش در تحریک و تحقّق اراده دارند.

[۱۹۹] (۳)- بعید نیست که عبارت بخواهد بر همین احتمال اوّل دلالت کند.

[۲۰۰] (۱)- امّا امر چهارم ایشان درست است و علل عقلیه خارج از محلّ نزاع می‌باشند بلکه شاید از ابتدای امر هم توهم نمی‌شد که علل عقلیه داخل در محلّ نزاع باشند، چون بحث در مورد شرایط شرعیه است.

[۲۰۱] (۱)- یادآوری: هریک از تقسیماتی که برای مقدّمه مطرح شد، در دو مرحله مورد بحث قرار می‌گرفت: ۱- آیا اصل تقسیم صحیح است؟ ۲- پس از پذیرفتن صحت تقسیم، کدام‌یک از اقسام داخل در محلّ نزاع و کدام‌یک خارجند؟

[۲۰۲] (۱)- چون ما مقدّمه صحت را به مقدّمه وجود ارجاع دادیم.

[۲۰۳] (۲)- مقدّمه مقارن، مانند استقبال قبله نسبت به صلاهٔ و مقدّمه متقدّم مانند نصب نردبان برای بودن بر پشت‌بام و مقدّمه متأخّر، مانند غسل شب مستحاضه نسبت به روزه روز قبل.

[۲۰۴] (۱)- یعنی نزاع در اینکه آیا در باب اشکال شرط متأخّر کدام یک از اقسام مقدّمه داخل است؟

[۲۰۵] (۱)- همان گونه که در ابتدای بحث مقدّمه واجب اشاره کردیم در باب مقدّمه واجب، قبل از ورود به بحث اصلی- یعنی مقدّمه واجب- مطالبی را به‌عنوان مقدّمه مطرح کرده‌اند که اتفاقاً بحث‌های مقدّمی در اینجا بیش از بحث اصلی است. و در اینجا مطلب پنجم تحت عنوان« تقسیمات واجب» مورد بحث قرار می‌گیرد.

[۲۰۶] (۱)- المنطق للمظفّر رحمه الله، ج ۱، ص ۵۱- ۵۳

[۲۰۷] (۱)- مرحوم آخوند گاهی از این تعاریف به شرح الاسم و گاهی به تعریف لفظی تعبیر می‌کنند.

[۲۰۸] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۵۱

[۲۰۹] (۲)- رجوع شود به: حاشیه مرحوم مشکینی بر کفایهٔ الاصول، که همراه کفایهٔ الاصول به طبع رسیده است. ج ۱، ص ۱۵۱ و قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۰۰

[۲۱۰] (۱)- الفصول الغرویّهٔ فی الاصول الفقهیهٔ، ص ۷۹

[۲۱۱] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۵۲

[۲۱۲] (۲)- مطارح الأنظار، ص ۴۸ و ۴۹ و کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۵۲

[۲۱۳] (۱)- در بحث‌های مربوط به اراده گفتیم: اراده، به خلّاقیت نفس وجود پیدا می‌کند و این عنایتی است که خداوند به نفس انسانی کرده و شعبه‌ای کوچک از خلّاقیت را در اختیار او قرار داده است.

[۲۱۴] (۲)- چون در باب امر، امر جانشین اراده و مأمور به جانشین مراد است.

[۲۱۵] (۱)- مانع این است که هر طبیبی نمی‌تواند این مراد را ایجاد کند.

[۲۱۶] (۱)- در روایات،« فقد دخل وقت الظهر و العصر» و« فقد دخل وقت الصلاتین» وارد شده است. وسائل الشیعهٔ، ج ۳،(باب ۴ من أبواب المواقیت، ح ۵ و ح ۸).

[۲۱۷] (۱)- نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۲۹۲- ۲۹۵ و مقالات الاصول، ج ۱، ص ۳۰۹ و ۳۱۰

[۲۱۸] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۴۹ و ۳۵۰؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۴۱ و ۴۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۲۱ و ۲۲۲

[۲۱۹] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۵۰؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۴۱ و ۴۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۲۲

[۲۲۰] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۵۰؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۴۱ و ۴۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۲۲ و ۲۲۳

[۲۲۱] (۱)- قضیه شرطیه این خصوصیت را دارد که هریک از جزاء و شرط آن جمله مستقلی می‌باشند.

[۲۲۲] (۲)- همان‌طور که گاهی قرینه لفظی موجب تصرّف در ظهور می‌شود، مثلًا در جمله« رأیت أسداً یرمی» قرینه لفظی« یرمی» سبب شده است تا« اسد» ظهور در رجل شجاع پیدا کرده و این ظهور قوی‌تر از ظهور« اسد» در حیوان مفترس بشود.

[۲۲۳] (۱)- در بحث معانی حرفیه گفتیم: معنای اسمی آن معنایی است که استقلال به مفهومیت داشته باشد. امّا معنایی که متقوّم به دو شیء یا بیشتر باشد، فاقد استقلال بوده و نمی‌تواند استقلال به مفهومیت داشته باشد. مثلًا در جمله« زید فی الدار» سه واقعیت وجود دارد: واقعیت زید، واقعیت دار و واقعیت ظرفیت دار برای زید. ولی واقعیت‌های زید و دار استقلال به مفهومیت دارند امّا واقعیت ظرفیت دار برای زید، معنایی حرفی است، زیرا این واقعیت، وابسته به زید و دار است. به‌همین‌جهت، ظرفیتْ یک معنای حرفی به‌حساب می‌آید. بعث نیز استقلال به مفهومیت ندارد بلکه وابسته به سه شیء است: باعث، مبعوث و مبعوث الیه، لذا بعث هم یک معنای حرفی است.

[۲۲۴] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۸۱ و نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۳۳۲ و ۳۳۵

[۲۲۵] (۲)- این جواب در بسیاری از موارد مورد نیاز است و با مسائل مختلف اصول سروکار دارد.

[۲۲۶] (۳)- ما در مباحث حرفیه- به تبعیت از مرحوم اصفهانی- پذیرفتیم که معانی حرفیه، واقعیات غیر مستقل می‌باشند و در مراتب وجودی از عَرَض هم پائین‌ترند، چون عرض فقط نیاز به معروض دارد، امّا معانی حرفیه حد اقل به دو چیز نیاز دارند.

[۲۲۷] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۸۹

[۲۲۸] (۲)- یعنی حتی ایجاد در ذهن هم نیست، وجود ذهنی قسیم وجود خارجی است و همانند وجود خارجی یک واقعیت می‌باشد.

[۲۲۹] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۴۵ و ۴۶

[۲۳۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰

[۲۳۱] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۳- ۱۵

[۲۳۲] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۴۵ و ۴۶

[۲۳۳] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۳- ۱۵

[۲۳۴] (۱)- کلام مرحوم آخوند اگرچه در ابتدای امر مفید یک چنین معنایی نیست ولی ظاهراً مطلبی است که ایشان مطرح کرده‌اند. رجوع شود به: کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۳- ۱۵.

[۲۳۵] (۱)- واجب معلّقِ بنا بر قول مشهور.

[۲۳۶] (۱)- نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۲۹۵

[۲۳۷] (۱)- باید توجه داشت که معنای اراده تشریعیه این نیست که این مسئله فقط در محدوده شرع است، بلکه اراده تشریعیه به‌معنای اراده تقنینیه است و شامل اراده موالی عرفیه هم می‌شود. مولای عرفی هم وقتی می‌خواهد به عبدش دستوری بدهد، قبلًا آن را اراده می‌کند. او هم در نفسش یک اراده تحقّق دارد که متعلّق آن عبارت از بعث و تحریک اعتباری- و به تعبیر ما« دستور صادر کردن»- است.

[۲۳۸] (۲)- ایشان می‌فرمود: انشاء، عبارت از یک امر نفسانی است. که الفاظ بعت، أنکحت و امثال آن، ابراز کننده و اظهارکننده آن امر نفسانی می‌باشند. رجوع شود به: محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۸۹ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۲۶

[۲۳۹] (۱)- زیرا گفتیم: بین ایجاب و وجوب، فرق اعتباری وجود دارد و الّا واقعیت آنها یکی است.

[۲۴۰] (۱)- چون در اینجا که تیمم بدل از وضو تشریع شده، راه تخلّصی برای او هست.

[۲۴۱] (۱)- به عبارت دیگر: این دو فایده، در نفسیت و غیریت با هم فرق دارند.

[۲۴۲] (۲)- چون بحث ما در باب وجوب مقدّمه، بحث در وجوب شرعی و مولوی مقدّمه است نه این که بحث در لابدّیت عقلیه باشد، زیرا کسی نیامده لابدّیت عقلیه را در مورد مقدّمه انکار کند. کسانی هم که ملازمه را انکار کرده‌اند، لابدّیت عقلیه را انکار نکرده‌اند. به عبارت دیگر: با اینکه در بحث مقدّمه واجب نزاع در یک مسأله عقلیه است امّا طرفین ملازمه عبارت از دو وجوب شرعی مولوی است. قائل به ملازمه، معتقد است بین دو وجوب شرعی ملازمه وجود دارد و منکر ملازمه آن را نفی کرده و می‌گوید:« فقط لابدّیت عقلیه وجود دارد».

[۲۴۳] (۱)- منکر ملازمه هم می‌گوید:« مولایی که ذی المقدّمه را واجب کرده است، هیچ ضرورتی ندارد که مقدّمه را هم واجب کند، بلکه همان لابدّیت عقلیه برای اتیان به مقدّمه کافی است».

[۲۴۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه – قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۲۴۵] (۱)- الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیّة، ص ۷۹ و ۸۰

[۲۴۶] (۲)- همان.

[۲۴۷] (۱)- و آن جایی بود که اگر مقدّمه را تحصیل نمی‌کردیم، اتیان واجب در زمان وجوبش غیرممکن بود.

[۲۴۸] (۲)- مثل این که گفته شود:« واجب یا صلاة است و یا صوم» و امثال این تقسیم.

[۲۴۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۶۱

[۲۵۰] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۵۱ و کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۶۰ و ۱۶۱

[۲۵۱] (۱)- زیرا وجوب مقدّمه، غیری است و بالملازمه ثابت می‌شود و یکی از دو طرف ملازمه، وجوب ذی المقدّمه است و قبل از موسم، حج واجب نیست.

[۲۵۲] (۱)- اگرچه مرحوم اصفهانی در کلام خود مسأله تصوّر را مطرح نکرده‌اند ولی باید توجه داشت که با ذکر« تصدیق به فایده» در مقام حصر قوه عاقله به« تعقّل و ادراک تصدیق به فایده» هم نبوده‌اند. بلکه خواسته‌اند مثالی در این زمینه مطرح کرده باشند.

[۲۵۳] (۱)- باید توجه داشت که این بخش از کلام مرحوم اصفهانی، عین واجب معلّق است، چون اراده تشریعیه، همان بعث اعتباری و وجوبی است که در واجب تحقّق دارد.

[۲۵۴] (۱)- نهایة الدّرایة، ج ۱، ص ۳۴۴- ۳۴۸

[۲۵۵] (۲)- این اشکال، مهم‌ترین اشکالی است که بر کلام مرحوم اصفهانی وارد است و اساس کلام ایشان را از بین می‌برد.

[۲۵۶] (۱)- حتّی در مسأله وجود هم می‌توان گفت:« اگرچه بین ممکن الوجود و واجب‌الوجود فاصله بسیار است ولی وجود مضاف الیه در هر دو یک معنا دارد با این فرق که همین وجود، در یک مورد وجوب پیدا کرده و در موارد دیگر اتّصاف به امکان دارد و این اختلاف‌ها ماهیت را تغییر نمی‌دهد».

[۲۵۷] (۱)- همان‌طور که مسأله تصوّر نیز به خلّاقیت نفس انسان حاصل می‌شود. تصوّر، وجود ذهنی است و کسانی که قائل به وجود ذهنی می‌باشند، معتقدند« وجود ذهنی دارای واقعیت است و یک امر تخیّلی نیست». و این وجود ذهنی را نفس انسان خلق کرده است.

[۲۵۸] (۲)- هرچند در بسیاری از موارد تحقّق دارد.

[۲۵۹] (۱)- این هم- مانند قاعده قبلی- به‌صورت یک قاعده کلّیه مطرح است.

[۲۶۰] (۱)- اگر نگوییم:« خود این‌ها هم افعال متعدّد هستند و اراده‌های متعدّد لازم دارند» ولی ما فعلًا به این جهتش کاری نداریم و این‌ها فعل واحد هم باشند مطلب ما ثابت می‌شود.

[۲۶۱] (۱)- چون بعث و انبعاث مانند کسر و انکسار است. اگر الآن کسر تحقّق پیدا کرد، انکسار هم همین‌الان تحقّق پیدا می‌کند.

[۲۶۲] (۱)- بحار الأنوار، ج ۷۰، ص ۱۸۶.

[۲۶۳] (۲)- در اینجا به دو نکته باید توجه داشت: ۱- این جواب با صرف‌نظر از جواب سابق است. ۲- درست است که مرحوم اصفهانی شاگرد مرحوم آخوند بوده است ولی بیان مرحوم آخوند می‌تواند به‌عنوان جواب از کلام محقّق اصفهانی رحمه الله واقع شود.

[۲۶۴] (۱)- همان گونه که اشاره کردیم، این مطلب با صرف‌نظر از جواب سابق است.

[۲۶۵] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۶۳

[۲۶۶] (۱)- راه حلّ اوّل همان راه حلّ صاحب فصول رحمه الله بود.

[۲۶۷] (۱)- که مشهور قائلند.

[۲۶۸] (۱)- یادآوری: ما در اصل تصویر شرط متأخّر و متقدّم با مرحوم آخوند موافقت کردیم ولی کیفیتی که مرحوم آخوند مطرح کرد مورد قبول ما واقع نشد ولی در اینجا ما با اصل مسئله کار داریم نه با کیفیت آن.

[۲۶۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۶۳ و ۱۶۴

[۲۷۰] (۲)- در سه راه حلّ قبلی این مسئله به‌عنوان مسأله مسلّمی فرض شده بود که وجوب مقدّمه تابع وجوب ذی المقدّمه است. با حفظ این مسئله، صاحب فصول رحمه الله از راه واجب معلّق وارد شد و وقت را به‌عنوان شرط واجب دانست نه شرط وجوب و براساس همین مبنا وجوب حج را بعد از استطاعت، فعلی دانست تا بتواند مقدّمات آن- به تبعیت ذی المقدّمه- واجب شود. امّا مرحوم شیخ انصاری از راه واجب مشروط وارد شد با این مبنا که در تمام واجبات مشروط، قیود به مادّه مربوط است و محال است قیدی به هیئت ارتباط پیدا کند. پس وجوب حج در ماه شعبان- برای مستطیع- مسلّم است در نتیجه وجوب مقدّمه- به تبعیت وجوب ذی المقدّمه- تحقّق دارد. مرحوم آخوند هم که مسأله شرط متأخّر را مطرح کردند با حفظ تبعیت وجوب مقدّمه از وجوب ذی المقدّمه بود و نتیجه این شد که وقت در باب حج شرط متأخّر برای وجوب است و چون مکلّف یقین به تحقّق این شرط دارد، پس وجوب حج از حین استطاعت فعلیت پیدا می‌کند و به تبعیت آن، مقدّمات هم واجب می‌شود.

[۲۷۱] (۱)- رجوع شود به: وسائل الشیعة، ج ۷،(باب ۱۶ من أبواب ما یمسک عنه الصائم).

[۲۷۲] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۶۶ و ۱۶۷

[۲۷۳] (۱)- شاهد اینکه استطاعت امر اختیاری است این است که اگر کسی« حجّ عن استطاعهٔ» را نذر کند، حتماً باید تحصیل استطاعت کند.

[۲۷۴] (۱)- باید توجه داشت که آن راهی که ما ذکر کردیم، به‌عنوان راه تخلّص بود، یعنی در مثال« إن جاءك زید یوم الجمعهٔ فأكرمه» اگر مکلّف بداند که زید حتماً روز جمعه خواهد آمد و از طرفی هم بداند که اگر وسیله اکرام را قبل از روز جمعه فراهم نکند، در روز جمعه قادر به اکرام نخواهد بود، در این صورت لزوم عقلی مقدّمه ثابت می‌شود و الّا معمولًا تا زمانی که تکلیفْ تحقّق نداشته باشد، مقدّمه هم واجب نخواهد بود.

[۲۷۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۶۷

[۲۷۶] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۴۸ و ۴۹

[۲۷۷] (۱)- کفایهٔ الاصول، با حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۱۲۵

[۲۷۸] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۴۹

[۲۷۹] (۱)- البته باید توجه داشت که تقیید مطلق منافاتی با اطلاق ندارد، همان‌طور که تخصیص عام منافاتی با عمومیت ندارد. و به‌عبارت دیگر: تقیید، کشف از عدم اطلاق نمی‌کند، تخصیص هم کاشف از عدم عمومیت نیست.

[۲۸۰] (۱)- تذکر: در باب عام هم گاهی عام، شمولی است، مثل:« أكرم كلّ عالم» و گاهی بدلی است، مثل« أكرم مَنْ شئت». کلمه« کلّ» بر عموم استغراقی و کلمه« مَنْ» بر عمومی بدلی دلالت می‌کند.

[۲۸۱] (۱)- المنطق للمظفّر، ج ۱، ص ۱۰۱

[۲۸۲] (۱)- البته مرحوم شیخ انصاری در اینجا باید آن خصوصیتی را که ما مطرح کردیم، اضافه کنند که شرطیت مجیء زید برای وجوب اکرام به نحو شرط متأخّر نیست، چون شرط متأخّر، کم تحقّق پیدا می‌کند و اکثریت شرایط را شرایط مقارن تشکیل می‌دهند.

[۲۸۳] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۴۹

[۲۸۴] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۷۰

[۲۸۵] (۲)- ایشان از شاگردان مبرّز مرحوم آخوند بوده و حاشیه‌ای بر کفایه نوشته است که از بهترین و دقیق‌ترین حواشی کفایه است.

[۲۸۶] (۱)- به‌همین‌جهت، یکی از مبادی اراده،« تصدیق به فایده مراد» است.

[۲۸۷] (۱)- الذاریات: ۵۶، کسره در(لِیَعْبُدونِ) علامت یاء متکلم است.

[۲۸۸] (۲)- العنکبوت: ۴۵.

[۲۸۹] (۳)- وسائل الشیعهٔ، ج ۳(باب ۱۲ من أبواب النوافل)

[۲۹۰] (۴)- اعتقادات مجلسی، ص ۲۹.

[۲۹۱] (۵)- مستدرك الوسائل، ج ۳، ص ۴۳ و ۴۷.

[۲۹۲] (۱)- کفایهٔ الأصول، ج ۱، ص ۱۷۱ و ۱۷۲.

[۲۹۳] (۱)- کفایهٔ الاصول، ص ۱۷۰- ۱۷۲

[۲۹۴] (۱)- البقرهٔ: ۱۸۳.

[۲۹۵] (۱)- الحجّ: ۲۸.

[۲۹۶] (۱)- قال فی أجود التقریرات(ج ۱، ص ۱۶۶): المشهور فی تعریفهما أنّ الواجب النفسی هو الواجب لا لأجل واجب آخر و

الواجب الغیری ما وجب لواجب آخر.

[۲۹۷] (۱)- این بحث در ذیل مباحث واجب نفسی و غیری مورد بررسی بیشتری قرار خواهد گرفت.

[۲۹۸] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۷۳.

[۲۹۹] (۱)- که ما نپذیرفتیم.

[۳۰۰] (۱)- از اینکه مرحوم شیخ انصاری در مقام جواب از« مسأله تمسک به اطلاق برای اثبات نفسیت واجب» برآمده‌اند استفاده می‌شود که همزمان با شیخ انصاری رحمه الله یا قبل از ایشان هم بزرگانی قائل به این مسئله بوده‌اند. بنابراین باید قبل از مرحوم آخوند نیز بزرگانی قائل به این مسئله بوده باشند، چون مرحوم آخوند شاگرد شیخ انصاری رحمه الله بوده است.

[۳۰۱] (۲)- حروف- بنا بر نظر مشهور و شیخ انصاری رحمه الله- دارای وضع عام و موضوع له خاص است، یعنی واضع وقتی خواسته کلمه« مِنْ» را وضع کند، مفهوم کلّی« الابتداء» را تصوّر کرده ولی لفظ« مِنْ» را برای آن کلّی وضع نکرده بلکه برای مصادیق این مفهوم کلّی وضع کرده است. ابتدای حرکت از بصره، ابتدای حرکت از کوفه، ابتدای حرکت از قم، ابتدای مطالعه، ابتدای غذا خوردن و سایر کارهایی که ابتدای واقعی دارند، از مصادیق ابتدا و به‌عنوان موضوع له برای لفظ« مِنْ» می‌باشند. و به‌عبارت دیگر: واضع- به وضع واحد- لفظ« مِنْ» را برای میلیاردها معنا وضع کرده است و طبق این مبنا، لفظ« مِنْ» یک مشترک لفظی است که میلیاردها معنا دارد.

[۳۰۲] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۶۷

[۳۰۳] (۱)- مراد از اراده حقیقیه، همان طلب حقیقی است. مرحوم آخوند در باب طلب و اراده فرمودند: طلب و اراده در تمام مراحل دارای یک معنا هستند فقط در مقام انصراف با هم فرق دارند. اراده، انصراف به اراده حقیقیه دارد امّا طلب، انصراف به طلب انشائی دارد. پس طلب انشائی غیر از طلب حقیقی است.

[۳۰۴] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۷۳ و ۱۷۴

[۳۰۵] (۱)- که مرحوم شیخ انصاری می‌فرمود.

[۳۰۶] (۲)- که مرحوم آخوند فرمود.

[۳۰۷] (۱)- و واقع هم همین است و نظر مرحوم آخوند در ارتباط با معانی حرفیه غیر قابل قبول است.

[۳۰۸] (۲)- رجوع شود به: تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۴۱ و ۴۲ و مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۹۹- ۱۰۱

[۳۰۹] (۳)- یادآوری: بحث در این بود که آیا در دوران بین نفسیت و غیریت، از ناحیه اصول لفظی- مثل أصالة الاطلاق- یا حکم عقل، راهی برای استکشاف نفسیت وجود دارد؟ مرحوم آخوند برای اثبات نفسیت به اصالة الاطلاق تمسک می‌کرد. مرحوم شیخ انصاری تمسک به اصالة الاطلاق را رد می‌کرد و مرحوم آخوند کلام شیخ انصاری را رد می‌کرد. و به‌نظر ما هم کلام مرحوم آخوند و هم کلام مرحوم شیخ انصاری قابل مناقشه بود.

[۳۱۰] (۱)- اگر وضو واجب نفسی باشد، دو تکلیف مستقل و غیر مرتبط به هم وجود دارد و اگر واجب غیری باشد، تکلیف دوّم برای رسیدن به تکلیف اوّل- که قطعاً نفسی است- می‌باشد.

[۳۱۱] (۱)- آن دو خصوصیت این بود: ۱- هر واجب غیری یک واجب مشروط است یعنی وجوب واجب غیری، مشروط به وجوب یک واجب نفسی است. ۲- وجود واجب نفسی مشروط به وجود واجب غیری است.

[۳۱۲] (۲)- به‌لحاظ اینکه مقدّمات حکمت در آن جریان ندارد.

[۳۱۳] (۳)- و آن این بود که وجود واجب نفسی مشروط به وجود واجب غیری است.

[۳۱۴] (۱)- به‌لحاظ اینکه مقدّمات حکمت در هیچ‌کدام از آن دو جریان ندارد.

[۳۱۵] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۲۰- ۲۲۲ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۶۹

[۳۱۶] (۲)- که وجوب مقدّمه، مترشح از وجوب ذی المقدّمه است.

[۳۱۷] (۱)- در بحث‌های گذشته گفتیم: وجوبی که در باب مقدّمه مورد بحث است، وجوب شرعی مولوی است اگرچه بعضی از آثار- مثل استحقاق عقوبت و ...- برآن مترتّب نمی‌شود ولی این امر موجب خروج آن از شرعیت و مولویت نمی‌شود. امّا لزوم عقلی مقدّمه و لابدیت عقلیه آن نمی‌تواند محلّ نزاع باشد و کسی هم آن را انکار نکرده است. لذا نزاع در این است که آیا بین وجوب شرعی ذی المقدّمه و وجوب شرعی مقدّمه ملازمه وجود دارد؟

[۳۱۸] (۱)- ولی این نمی‌تواند به‌عنوان ضابطه مقدّمیت مطرح باشد.

[۳۱۹] (۱)- مرحوم نائینی می‌فرمود: همه واجبات غیری، به‌عنوان واجب مشروط هستند. با این تفاوت که شرط در اینجا یک تکلیف است، مثلًا وجوب وضو مشروط به وجوب صلاهٔ است. امّا شرط در سایر واجبات مشروط، تکلیف نیست، مثلًا صلاهٔ نسبت به زوال، واجب مشروط است. حج نسبت به استطاعت واجب مشروط است. و زوال و استطاعت، تکلیف نیستند. امّا شرط در واجب غیری عبارت از وجوب واجب نفسی- که یک تکلیف است- می‌باشد.

[۳۲۰] (۱)- بدایهٔ الحکمهٔ، ص ۲۰.

[۳۲۱] (۱)- البته ما علت و معلولیت را نپذیرفتیم.

[۳۲۲] (۲)- در آنجا فرمودند: اگر مولا گفت:« ادخل السوق» و برای ما ثابت نشد که آیا مفاد هیئت افعل، خصوص وجوب است یا با استحباب هم سازگار بوده و حمل بر وجوب، قرینه می‌خواهد؟ ما از یک راهی می‌توانیم مسأله وجوب را استفاده کنیم و آن این است که وقتی مولا- دستوری را به‌صورت هیئت افعل صادر کرد و عبد متحیر شد که آیا این دستور به نحو وجوبی است یا استحبابی؟ عقل و عقلاء می‌گویند: دستور مولا به‌عنوان حجّتی است که از ناحیه مولا تمام است و عبد نمی‌تواند با احتمال استحبابی بودن، دستور مولا را مخالف کند و اگر مولا او را مؤاخذه کرد، بگوید:« برای من احراز نشده بود که آیا این دستور شما وجوبی است یا استحبابی؟ و تا زمانی که وجوبی بودن آن احراز نشود، موافقت آن لازم نیست»، عقل و عقلاء می‌گویند: دستور مولا نباید بدون جواب باقی بماند. این درحقیقت شبیه یک احتیاط لزومی عقلی و عقلایی می‌شود که مقتضای آن، این است که با هیئت افعل، معامله وجوب شود. مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۵۶ و ۲۵۷، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵

[۳۲۳] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۷۲؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۶۰ و ۶۱ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۴۳ و ۲۴۴

[۳۲۴] (۲)- یادآوری: بحث تردید بین نفسیت و غیریت واجب، در جایی است که ما دو واجب داشته باشیم.

[۳۲۵] (۱)- زیرا مرحوم نائینی می‌فرمود: در واجب غیری دو اشتراط وجود دارد: ۱- وجوب واجب غیری مشروط به وجوب واجب نفسی است. ۲- وجود واجب نفسی مشروط به وجود واجب غیری است. در ما نحن فیه اشتراط اوّل اثری ندارد زیرا فرض این است که وجوب صلاهٔ، فعلیت پیدا کرده و شرطش- که عبارت از زوال است- تحقّق پیدا کرده است.

[۳۲۶] (۱)- ولی عنوان نفسیت ثابت نمی‌شود اگرچه آثار واجب نفسی برآن مترتّب می‌شود.

[۳۲۷] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۲۲ و ۲۲۳ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۷۰

[۳۲۸] (۱)- مثال را هم روی وضو پیاده نمی‌کنیم تا شما خیال کنید به‌عنوان یک قاعده کلّی در تمامی موارد مسأله وضو جریان دارد.

[۳۲۹] (۲)- فرائد الاصول، ج ۲، ص ۴۵۹- ۴۶۲

[۳۳۰] (۳)- کفایهٔ الاصول، ج ۲، ص ۲۲۸

[۳۳۱] (۴)- فوائد الاصول، ج ۴، ص ۱۴۳

[۳۳۲] (۱)- تحقیق این مطلب در بحث اقل و اکثر ارتباطی مطرح خواهد شد.

[۳۳۳] (۱)- قال المحقّق النائینی رحمه الله: ... ففی هذا القسم یرجع الشک فی غیریهٔ الوضوء و نفسیته إلی الشک فی اشتراطه بالزوال و عدم اشتراطه ... و حینئذٍ یکون من أفراد الشک بین المطلق و المشروط و قد تقدّم أنّ مقتضی الأصل العملی هو الاشتراط، للشک فی وجوبه قبل الزوال و أصالهٔ البراءهٔ تنفی وجوبه کما تنفی شرطیهٔ الصلاهٔ بالوضوء، و لا منافاهٔ بین إجراء البراءهٔ لنفی وجوب الوضوء قبل الزوال و إجراء البراءهٔ لنفی قیدیته للصلاهٔ کما لا یخفی. فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۲۳

[۳۳۴] (۲)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۲۳ و ۲۲۴

[۳۳۵] (۱)- همان گونه که قبلًا هم اشاره کردیم، این مثالها فرضی است.

[۳۳۶] (۱)- همان‌طور که اشاره کردیم، دلیل دوّم مرحوم آخوند به همان دلیل اوّل برگشت می‌کند و در واقع ایشان برای اثبات مدّعای خود، دلیل عقل را مطرح کرده‌اند، زیرا این عقل است که می‌گوید:« موافقت و مخالفت واجب غیری، تأثیری در قرب و بعد ندارد». پس نتیجه هر دو دلیل این است که عقل حکم می‌کند که بین واجب نفسی و غیری فرقی وجود دارد.

[۳۳۷] (۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۸، ص ۵۴،(باب ۳۲ من أبواب وجوب الحج و شرائطه) و بحارالأنوار، ج ۹۸ ص ۳۶،(باب ۵ من أبواب زیارهٔ الحسین علیه السلام، ح ۴۸).

[۳۳۸] (۳)- مرحوم آخوند این راه را به‌عنوان راه دوّم مطرح کرده‌اند.

[۳۳۹] (۱)- مجمع البحرین، ماده« حمز»

[۳۴۰] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۷۵- ۱۷۸

[۳۴۱] (۱)- الحکمهٔ المتعالیهٔ، ج ۹، ص ۲۹۳- ۲۹۶

[۳۴۲] (۲)- در این زمینه کتاب‌هایی به‌عنوان« تجسم اعمال» نوشته شده است.

[۳۴۳] (۳)- آل عمران: ۳۰

[۳۴۴] (۱)- الزلزال: ۷ و ۸

[۳۴۵] (۲)- این مطلب در بعضی از تفاسیر به‌عنوان« قیل» و در مجمع البیان و نور الثقلین نیز از ابن مسعود نقل شده است.

[۳۴۶] (۱)- و فرض ما هم این است که مسأله تجسّم اعمال در کار نیست.

[۳۴۷] (۲)- و در این فرض، کاری به واجبات غیریه هم نداریم.

[۳۴۸] (۳)- النحل: ۱۸.

[۳۴۹] (۱)- هرچند نحوه مالکیت مولا با نحوه مالکیت خداوند قابل مقایسه نیست.

[۳۵۰] (۱)- چون ضرورتی نبوده است که مقدّمات قبلًا آماده شود.

[۳۵۱] (۱)- مثل صلاهٔ، طواف و صوم ماه رمضان که برای جنبْ مشروط به غسل جنابت یا تیمم بدل از غسل جنابت است.

[۳۵۲] (۱)- اگرچه بنا بر مبنای معروف.

[۳۵۳] (۲)- رجوع شود به: سفینهٔ البحار، ج ۸، ص ۵۱۳ و ۷۵۵ و ج ۶، ص ۶۳۷

[۳۵۴] (۳)- امّا واجبات نفسیه، گاهی تعبّدی و گاهی توصّلی می‌باشند. مثلًا اداء دین و دفن میت، از واجبات نفسیه توصلیه می‌باشند ولی غسل میت و صلاهٔ میت از واجبات نفسیه تعبّدیه‌اند.

[۳۵۵] (۴)- در مقابل واجبات تعبّدیه که در آنها قصد قربت معتبر است. حال قصد قربت را به هر معنایی فرض کنیم.

[۳۵۶] (۱)- زیرا« الوضوء نور فی کلّ حال» و در مورد وضوی تجدیدی هم« الوضوء علی الوضوء نور علی نور». البته تعبیرات در

مورد غسل جنابت، مانند تعبیرات باب وضو نیست.

[۳۵۷] (۱)- مثلًا امر متعلّق به صلاهٔ، به عبادت و امر متعلّق به اداء دین و دفن میت، به غیر عبادت تعلّق گرفته است.

[۳۵۸] (۱)- اجزاء وضو عبارتند از: غسل وجه، غسل یدین، مسح رأس، مسح رجلین و قصد قربت.

[۳۵۹] (۱)- نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۳۲۷- ۳۲۹

[۳۶۰] (۲)- البته این مسئله، یک مسأله مسلّمی نیست و بایـد در جای خودش بحث شود که آیا اگر مأمور به دارای اجزاء بود، امر هم صاحب اجزاء می‌شود یا نه؟

[۳۶۱] (۱)- البته این مسئله، یک مسأله مسلّمی نیست و باید در جای خودش بحث شود. که آیا اگر مأمور به دارای اجزاء بود، امر هم صاحب اجزاء می‌شود یا نه؟

[۳۶۲] (۲)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۲۸ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۷۵

[۳۶۳] (۱)- مرحوم حاجی سبزواری می گوید:« تقیّدٌ جزءٌ و قیدٌ خارجٌ».

[۳۶۴] (۱)- لـذا معنـای مرکّب، صِرف بـودن اجزاء نیست، بلکه ارتبـاط بین اجزاء مطرح است به‌طوری که اگر یـک جزء از یک مرکّب ده‌جزئی تحقّق پیدا نکند گویا آن مرکّب تحقّق پیدا نکرده است.

[۳۶۵] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۸۵- ۳۸۶؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۷۳- ۷۷ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۵۳- ۲۵۵

[۳۶۶] (۲)- یـادآوری: بحث در مورد اشـکالی بود که نسـبت به عبـادیت طهـارات سه‌گانه مطرح شـده بود که ما تاکنون برای حلّ اشکال، دو راه حل مطرح کردیم: یکی راه حلّ مرحوم عراقی و دیگری راه حلّ مرحوم نائینی. و هر دو راه مورد مناقشه قرار گرفت.

[۳۶۷] (۱)- تذکر: اشـکال فوق بر مرحوم نائینی وارد نیست زیرا ایشان دایره متعلّق را توسـعه داده و امر ضـمنی را شامل شرایط هم می‌دانستند هرچند ما اصل حرف ایشان را نپذیرفتیم.

[۳۶۸] (۲)- بحث ترتّب- که در آینده مطرح خواهد شد- نیز مبتنی بر همین مسئله است که« عبادت، نیاز به امر دارد».

[۳۶۹] (۱)- خواه معبود، پروردگـار باشـد که اهلیت برای عبادت دارد و یا بت و امثال آن باشـد که بت‌پرسـتان به‌عنوان معبود خود می‌دانسـتند. و ما عمل آنها را شرک در عبادت می‌دانیم. همان شرکی که جاهلیت زمان پیامبر صلی الله علیه و آله گرفتار آن بودند، زیرا آنها خداونـد را قبول داشـتند لـذا وقتی از آنها سؤال می‌شـد که چرا بت می‌پرستیـد؟ می گفتنـد:(ما نعبدهم إلّا لیقرّبونا إلی اللَّه زلفی)[الزمر: ۳]، و بت‌پرستی را وسیله قرب به خداوند می‌دانستند. و نسبت به ذات خداوند و خلاقیت حضرتش مشکلی نداشتند.(و لئن سألتهم من خلق السماوات و الأرض لیقولُنّ اللَّه)، لقمان: ۲۵.

[۳۷۰] (۱)- مخصوصاً که این همه در روایات تعبیر به« قرب» و« تقرّب» شـده است. مثلًا در حـدیث قدسـی وارد شده است:« ما زال العبـد یتقرّب إلیّ بالنوافـل»[جامع الأخبار، ص ۸۱] معنـای تقرّب همین است که انسـان عملی را به‌عنوان اینکه او را به خـدا نزدیک می کند انجام دهد.

[۳۷۱] (۱)- و هرکدام از آنها عنوان خاصـی را در ارتباط با زمان یا مکان یا بعضی از خصوصیات دیگر دارد امّا استحباب وضو در ارتباط با هیچ‌چیز دیگر نیست. نفس وضو در جمیع حالات و یا جمیع شرایط، دارای استحباب نفسی است.

[۳۷۲] (۲)- مثلًا بنا بر قول به عـدم جواز بـدار، چنانچه انسان در اوّل وقت عـذری داشته باشـد نمی‌توانـد تیمم کرده و نماز بخواند بلکه باید علم یا اطمینان داشته باشد که عذر او مستوعب وقت است. بنابراین اگر با نبودن چنین علم و اطمینانی، در اوّل وقت تیمم کند، تیمّم او مشروع نبوده و جنبه عبادت و مقرّبیت ندارد.

[۳۷۳] (۱)- فلاح السائل، ص ۱۲۷.

[۳۷۴] (۲)- التهذیب، ج ۱، ص ۳۸۴(باب ۱۹، الحیض و الاستحاضهٔ و النفاس، ح ۶).

[۳۷۵] (۱)- همان‌طور که گفتیم: قائل به وجوب مقدّمه، وجوب آن را شرعی و غیری می‌داند.

[۳۷۶] (۲)- یادآوری: قصد قربت داخل در دایره امر استحبابی نیست. همان‌طور که مرحوم آخوند می‌فرمود: قصد قربت نمی‌تواند داخل در دایره متعلّق باشد و امر به نفس اجزاء بدون قصد قربت تعلّق گرفته است ولی ما از خارج به دست آورده‌ایم که باید این اجزاء را به داعویت امر و به قصد قربت انجام داد. بدون اینکه خود این داعویت داخل در اجزاء باشد.

[۳۷۷] (۱)- زیرا ما گفتیم:« ما نمی‌خواهیم مسأله داعویت امر را انکار کنیم بلکه می‌خواهیم بگوییم: مسأله داعویت، به‌عنوان مقوّم عبادت نیست. امّا در جایی که امر وجود دارد، اگر کسی عبادت را به داعی امتثال امر آن اتیان کند، تردیدی در صحت عبادت او نیست».

[۳۷۸] (۲)- ما در مباحث گذشته این معنا را مورد تحقیق قرار داده و گفتیم: امر غیری گویا وجودش کالعدم است. نه مسأله موافقت و استحقاق مثوبتی به دنبال آن مطرح است و نه مخالفت و استحقاق عقوبت. هرچند ما در واجبات نفسیه، استحقاق مثوبت را قائل شویم.

[۳۷۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۷۸. ذکر این نکته لازم است که عبارت کفایه در اینجا به‌صورت« لا حیث انّه ...» است که« لا» در آن زاید و نادرست است.

[۳۸۰] (۱)- مگر بنا بر آن وجوهی که در سایر عبادات نیز مطرح است، مثل ریا و امثال آن.

[۳۸۱] (۱)- مرحوم آخوند این تقسیم را بعد از امر چهارم ذکر کرده‌اند و درحقیقت، امر چهارم را در ضمن مباحث تقسیمات واجب مطرح کرده‌اند. حضرت استاد« دام ظلّه» نیز- با توجه به اینکه مباحث خود را بر ترتیب کفایهٔ الاصول مطرح کرده‌اند- از مرحوم آخوند تبعیت کردند ولی اشاره فرمودند که گویا مرحوم آخوند این مطلب را فراموش کرده و پس از اتمام امر چهارم متذکر آن شده‌اند. درهرصورت ما برای انسجام بیشتر کتاب، این تقسیم را قبل از امر چهارم مطرح کردیم.

[۳۸۲] (۱)- الفصول الغرویهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۸۲

[۳۸۳] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۹۴ و ۱۹۵

[۳۸۴] (۱)- نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۴۰۸ و ۴۰۹

[۳۸۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۶۱.

[۳۸۶] (۱)- مثل این که کسی نذر کرده باشد یک واجب اصلی را انجام دهد.

[۳۸۷] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۹۵ و ۱۹۶

[۳۸۸] (۲)- نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۴۰۹ و ۴۱۰

[۳۸۹] (۱)- روشن است که بحث مذکور در صورتی مطرح است که ما مسأله ملازمه و وجوب غیری مقدّمه را بپذیریم و الّا جایی برای بحث فوق وجود ندارد.

[۳۹۰] (۱)- تعبیر ما به« تبعیت» با توجه به این است که ما مسأله« ترشح» و« معلولیت» را نپذیرفتیم.

[۳۹۱] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۸۱.

[۳۹۲] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه – قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۳۹۳] (۱)- معالم الدین، ص ۷۱

[۳۹۴] (۲)- مثل اینکه گفته شود:« أکرم زیداً حینما جاءک» یا« أکرم زیداً حال ما جاءک».

[۳۹۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۸۱

[۳۹۶] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۷۲

[۳۹۷] (۱)- یادآوری: مشهور قائل بودند که وجوب غیری مقدّمه، در اطلاق و اشتراط تابع وجوب نفسی ذی المقدّمه است. در مقابل این قول سه نظریه دیگر وجود دارد: صاحب معالم رحمه الله معتقد بود: وجوب غیری مقدّمه مطلقاً مشروط به اراده ذی المقدّمه است. و در اینجا نظریه‌ای که به شیخ انصاری رحمه الله نسبت داده شده مطرح می‌شود.

[۳۹۸] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۸۱ و ۱۸۲

[۳۹۹] (۲)- مطارح الأنظار، ص ۷۲

[۴۰۰] (۳)- خواه عبادیت، در مقدمیتش دخالت داشته باشد- مثل طهارات سه‌گانه نسبت به نماز- و یا دخالت نداشته باشد ولی مکلّف بخواهد آن را در خارج به‌عنوان عبادت انجام دهد، مثل اداء دین و سایر واجبات توصّلی.

[۴۰۱] (۱)- اگرچه ما وجوب غیری مقدّمه را از راه ملازمه عقلیه ثابت می‌کنیم ولی طرفین ملازمه- چه از ناحیه ذی المقدّمه و چه در ناحیه مقدّمه- وجوبشان شرعی مولوی است ولی یکی نفسی و دیگری غیری است.

[۴۰۲] (۱)- احتمال اوّل این بود که قصد توصّل به‌عنوان شرط برای اصل وجوب باشد و احتمال دوّم این بود که قصد توصّل به‌عنوان قضیه حینیه در اصل وجوب مدخلیت داشته باشد.

[۴۰۳] (۱)- احتمال سوّم این بود که ما« قصد توصّل» را به‌عنوان شرط برای واجب بدانیم نه اینکه شرط برای وجوب بدانیم یا به‌صورت قضیه حینیه آن را مرتبط با وجوب بدانیم. یعنی در جمله« یجب علیک نصب السلّم مع قصد التوصّل» قید« مع قصد التوصّل» قید برای واجب- یعنی« نصب السلّم»- باشد نه اینکه دخالتی در وجوب داشته باشد. در این صورت، قید مذکور مانند قیدیت طهارت نسبت به صلاهٔ در« صلّ مع الطهارهٔ» است. و فرقشان این است که قید واجب، تحصیلش لازم است امّا قید وجوب لزوم تحصیل ندارد.

[۴۰۴] (۱)- که شاید هم چنین باشد.

[۴۰۵] (۱)- رجوع شود به: کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۸۳ و ۱۸۴

[۴۰۶] (۲)- مراد از مشهور، مشهور بین قائلین به ملازمه است، چون معلوم نیست اصل ملازمه و وجوب مقدّمه، مشهور باشد.

[۴۰۷] (۳)- همان‌طور که اگر این مقدّمه از اوّل دارای حکم اباحه بود، وقتی مقدّمیت برای واجب پیدا کرد، محکوم به وجوب غیری خواهد شد.

[۴۰۸] (۱)- البته اصل ذی المقدّمه- یعنی حفظ نفس محترمه- مورد توجّه و التفات او بوده است.

[۴۰۹] (۱)- یادآوری: مشهور بین قائلین به ملازمه و وجوب غیری مقدّمه این بود که وجوب غیری مقدّمه در اطلاق و اشتراط تابع وجوب نفسی ذی المقدّمه است. در مقابل این قول، سه نظریه وجود دارد: نظریه صاحب معالم رحمه الله نظریه شیخ انصاری رحمه الله و نظریه صاحب فصول رحمه الله.

[۴۱۰] (۱)- الفصول الغرویهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۸۶

[۴۱۱] (۱)- البته این بدان معنا نیست که احتمال دوّم ازنظر مقام ثبوت بحثی ندارد، بلکه در مقام ثبوت آن‌هم بحث شده است با این تفاوت که اوّلًا: وضوح استحاله احتمال دوّم در مقام ثبوت مانند استحاله احتمال اوّل در مقام ثبوت نیست و نیاز به تبیین دارد. ثانیاً: اشکالاتی که در مورد احتمال دوّم مطرح است قابل جواب می‌باشد.

[۴۱۲] (۱)- در اوایل بحث مقدّمه واجب، نزاعی بود که آیا اگر مرکّبی، مأمور به واقع شد، اجزاء داخلیه آن مرکّب دارای عنوان مقدّمیت هستند یا نه؟ اشکال تسلسل مبتنی بر این است که ما در آن بحث قائل شویم که هر جزئی علاوه بر این که جزئیت برای کلّ دارد، مقدّمیت برای آن‌هم دارد.

[۴۱۳] (۱)- که ایصال با واو عطف بر مقدّمه شده باشد.

[۴۱۴] (۲)- تفصیل بیشتر این مسئله در اوایل بحث مقدّمه واجب مطرح گردید.

[۴۱۵] (۳)- زیرا مقدّمه موصله وقتی تحقق پیدا می‌کند که ذی المقدّمه تحقق پیدا کرده باشد.

[۴۱۶] (۱)- چون ذی المقدّمه برای هریک از این ده مقدّمه به قید ایصال، جنبه مقدّمیت دارد.

[۴۱۷] (۱)- مرحوم آخوند در اوایل بحث مقدّمه واجب فرمودند: کسی خیال نکند که وجوب غیری به نفس عنوان مقدّمه تعلّق گرفته است بلکه وجوب غیری به« نصب نردبان» تعلّق گرفته است ولی علت وجوب آن عبارت از مسأله مقدّمیت است. پس حیثیت مقدّمیت، به‌عنوان حیثیت تعلیلی مطرح است نه اینکه خودش متعلّق حکم باشد. پس همان‌طور که« نصب نردبان» وجوب غیری دارد، اگر« بودن بر پشت‌بام» هم به‌عنوان مقدّمه مقدّمه، وجوب غیری پیدا کند، خود« بودن بر پشت‌بام» وجوب غیری دارد نه عنوان مقدّمه مقدّمه.

[۴۱۸] (۱)- درر الفوائد، ص ۱۱۹

[۴۱۹] (۱)- نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۳۴۰- ۳۴۴ و مقالات الاصول، ج ۱، ص ۳۲۸- ۳۳۶

[۴۲۰] (۱)- یادآوری: در مورد اینکه آیا مراد صاحب فصول رحمه الله از مقدّمه موصله چیست؟ دو احتمال وجود داشت: ۱- قید ایصال، شرطیت برای وجوب غیری مقدّمی داشته باشد. ۲- قید ایصال به‌عنوان قید برای واجب غیری باشد نه برای وجوب غیری. در بحث‌های گذشته روشن گردید که احتمال اوّل در همان مقام ثبوت دچار اشکال استحاله است و نوبت به مقام اثبات نمی‌رسد. امّا در ارتباط با احتمال دوّم بحث‌هایی مطرح شد و نتیجه این شد که در مقام ثبوت، اشکالی به آن وارد نیست. حال در اینجا بحث است که آیا در مقام اثبات هم اشکالی ندارد یا اینکه دارای اشکال است؟ زیرا این‌گونه نیست که هرچه در مقام ثبوت، ممکن بود، در مقام اثبات هم واقعیت داشته باشد، بلکه شاید مدّعی نتواند ادّعای خود را اثبات کند.

[۴۲۱] (۱)- و اگر بخواهد اختیاری باشد، تسلسل لازم می‌آید.

[۴۲۲] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۸۴- ۱۸۶

[۴۲۳] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۸۶ و ۱۸۸

[۴۲۴] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۸۷ و ۱۸۸

[۴۲۵] (۱)- مرحوم آخوند در اینجا مسأله تعلّق وجوبین به غایت را مطرح نمی‌کند، آن‌طور که بر صاحب فصول رحمه الله اشکال شد.

[۴۲۶] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۸۹- ۱۹۱

[۴۲۷] (۱)- یادآوری: در مسأله مقدّمه واجب که ما ملازمه را مطرح می‌کنیم طرفین ملازمه، دو امر شرعی می‌باشند ولی حاکم به ملازمه عبارت از عقل است بنابراین نزاع در یک مسأله عقلی محض است.

[۴۲۸] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۴۰۰ و ۴۰۱؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۸۸ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۶۷- ۲۶۹

[۴۲۹] (۱)- همان‌طور که اگر چیزی حرام شود، نقیضش واجب می‌شود. البته نقیض آن، نه ضدّش که در مسأله ضدّ مطرح است.

[۴۳۰] (۲)- زیرا بین وجود و عدم، تناقض وجود دارد.

[۴۳۱] (۱)- به خلاف نهی متعلّق به معامله.

[۴۳۲] (۱)- مطارح الأنظار، ص ۷۸ سطر ۲۷ و ۲۸

[۴۳۳] (۱)- البته خود تعبیر ما به« فرد» هم دارای مسامحه است.

[۴۳۴] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۹۳- ۱۹۴

[۴۳۵] (۱)- مضافاً به اینکه رکن اوّل این معنا هم محلّ اشکال بود. رکن اوّل این بود که« عدم احد ضدین، به‌عنوان مقدّمه برای فعل ضدّ دیگر باشد» و اگر مقدّمیت مطرح نباشد، مسأله ازاله و صلاة، مخصوص به بحث ضد شده و ارتباطی با بحث مقدّمه واجب پیدا نمی‌کند.

[۴۳۶] (۱)- در استنباط حکم کلّی فرعی الهی، فرقی بین نفی و اثبات نیست. همان‌طور که قائل به وجوب صلاة جمعه، حکم کلّی فرعی الهی را استنباط کرده است، قائل به عدم وجوب صلاة جمعه هم حکم کلّی فرعی الهی را استنباط کرده است.

[۴۳۷] (۱)- در این که آیا اصرار بر صغیره چگونه تحقّق پیدا می‌کند؟ وجوه مختلفی مطرح شده است، مثل این که دو گناه صغیره انجام دهد و یا یک گناه صغیره انجام داده و عزم بر اتیان گناه صغیره دوم داشته باشد و یا این که گناه صغیره را انجام داده و توبه نکند یعنی انضمام همین« عدم توبه» به گناه صغیره اوّل، اصرار بر صغیره به حساب می‌آید.

[۴۳۸] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۹۶- ۱۹۹

[۴۳۹] (۱)- مقالات الاصول، ج ۱، ص ۳۳۴ و ۳۳۵ و نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۳۲۶ و ۳۲۷ و ۳۴۷ و ۳۴۸

[۴۴۰] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۹۹ و ۲۰۰

[۴۴۱] (۱)- در اینجا کاری به ثمره نزاع در مسأله اصولیّه نداریم.

[۴۴۲] (۱)- استصحاب وجوب صلاة جمعه در عصر غیبت به معنای اثبات حکمی ظاهری برای صلاة جمعه در عصر غیبت می‌باشد. این حکم ظاهری ممکن است مطابق با واقع باشد و همان واقع را منجّز کند و ممکن است مخالف باشد و به عنوان عذر برای ما به حساب آید.

[۴۴۳] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۹۹ و ۲۰۰

[۴۴۴] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۰۰ تذکر: در کفایه طبع اسلامیه که عبارت« لصحّ التمسک بذلک فی إثبات بطلانها» را در متن ذکر کرده، آن را به عنوان« نسخه» مطرح کرده و عبارت« لما صحّ التمسک بالأصل» را که در حاشیه مطرح کرده به عنوان عبارت صحیح- با رمز« صح»- دانسته است. و این خود مؤیدی بر کلام حضرت استاد دام ظلّه می‌باشد.

[۴۴۵] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول ج ۱، ص ۴۰۹ و ۴۱۰؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۰۲ و ۱۰۳ و تهذیب الاصول ج ۱، ص ۲۷۸

[۴۴۶] (۱)- نهایة الاصول، ج ۱، ص ۱۹۶ و ۱۹۷

[۴۴۷] (۱)- المائدة: ۶

[۴۴۸] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۰۰ و ۲۰۱

[۴۴۹] (۱)- فقه القرآن ج ۲، ص ۵۸

[۴۵۰] (۱)- وسائل الشیعة، ج ۱۲(باب ۴۰ من أبواب آداب التجارة، ح ۳) و دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۱.

[۴۵۱] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۹۸

[۴۵۲] (۳)- الکافی، ج ۲، ص ۸۸

[۴۵۳] (۴)- وسائل الشیعة، ج ۳(باب ۲ من أبواب لباس المصلّی، ح ۷)

[۴۵۴] (۵)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۹۴- ۲۹۶

[۴۵۵] (۱)- یعنی تصور، التفات نفس، تصدیق به فایده، عزم و جزم و تصمیم و ... لازم است. البته فایده هر چیزی به حسب خود آن چیز می‌باشد. فایده ذی المقدّمه، تأمین کردن غرض نفسی انسان است امّا فایده مقدّمه این است که راه را برای رسیدن به

مقصود اصلی باز می‌کند. همان‌طور که اگر قائل به ملازمه شدیم، وجوب مقدّمه با وجوب ذی المقدّمه فرق دارند و یکی نفسی و دیگری غیری است.

[۴۵۶] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۰۱ تذکّر: در اکثر نسخ کفایه، این مطلب به« ابو الحسن بصری» نسبت داده ولی صحیح آن« ابو الحسین بصری» است، همان گونه که در بعضی از نسخ کفایه مطرح شده است. مؤیّد این مطلب این است که: اوّلًا: در مطارح الأنظار(ص ۸۳، سطر آخر) این استدلال به« ابو الحسین بصری» نسبت داده شده است. ثانیاً: این استدلال در کتاب« المعتمد فی اصول الفقه»(ج ۱، ص ۱۰۴ و ۱۰۵) تألیف« ابو الحسین بصری» مطرح شده است و« ابو الحسن بصری» کتاب معروفی در اصول فقه ندارد.

[۴۵۷] (۲)- مراد از ملازمه در اینجا اعم از لازم و ملزوم است.

[۴۵۸] (۳)- یادآوری: نزاع در باب ملازمه، در لابدّیت و لزوم عقلی نیست، زیرا لابدیت عقلیّه، مورد قبول منکرین ملازمه نیز قرار گرفته است. بلکه نزاع در وجوب شرعی مقدّمه است که قائل به ملازمه آن را پذیرفته و منکر ملازمه آن را انکار می‌کند.

[۴۵۹] (۱)- البته جوازی که در مورد ترک حرام مطرح است جوازی است که با حرمت سازگار باشد.

[۴۶۰] (۱)- زیرا اگر ملازمِ واجب، مکروه باشد، معنایش این است که شارع، وسیله تحقّق این مکروه را به طور دائمی فراهم کرده باشد.

[۴۶۱] (۱)- مثل مسأله وقت در باب نمازهای یومیّه که هم در وجوب صلاهٔ دخالت دارد و هم در وجود آن. صلاهٔ ظهر، قبل از زوال، هم واجب نیست و هم اگر کسی انجام دهد باطل است.

[۴۶۲] (۲)- چون فرض ما این است که وجوب متعلّق به ذی المقدّمه، مطلق است.

[۴۶۳] (۳)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۰۱

[۴۶۴] (۴)- اگر داخل در محلّ نزاع ما باشد، که قبلًا بحث کردیم.

[۴۶۵] (۱)- این دلیل از بیانات حضرت امام خمینی رحمه الله اقتباس شده است. ر ک: مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۴۱۰- ۴۱۵ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۷۸- ۲۸۲

[۴۶۶] (۱)- لازم، گاهی لازم وجود و گاهی لازم ماهیت است و بالاترین مصادیق تلازم همین است که چیزی در عالم ماهیت، لازم چیز دیگری باشد، مثل زوجیت نسبت به اربعه. دلیل بر اینکه زوجیت لازم ماهیت اربعه است این است که به‌مجرّد توجه ذهن به اربعه، انتقال به زوجیت حاصل می‌شود، اگرچه اربعه، هنوز وجود پیدا نکرده باشد.

[۴۶۷] (۱)- همان‌طور که قبلًا گفتیم: مقصود از ارادتین، اراده متعلّق به ذی المقدّمه و اراده متعلّق به مقدّمه نیست، چون بحث ما در مورد مولاست و مولا اراده‌اش به خود ذی المقدّمه و به خود مقدّمه تعلّق نگرفته است بلکه اراده او متعلّق به« بعث به ذی المقدّمه» است، زیرا مولا خودش نمی‌خواهد ذی المقدّمه را انجام دهد لذا اراده فاعلی و مباشری در مولا وجود ندارد. و باتوجّه به اینکه خود بعث، فعل اختیاری صادر از مولا و مسبوق به اراده است، لذا مولا ابتدا بعث را اراده می‌کند سپس بعث را انجام می‌دهد.

[۴۶۸] (۱)- اراده تشریعیه به این معناست که شخص اراده کند که دیگری این کار را انجام دهد.

[۴۶۹] (۲)- قال فی المعالم،(ص ۶۰) عند نقل القول بالتفصیل بین السبب و غیره:« و اشتهرت حکایهٔ هذا القول عن المرتضی رحمه الله و کلامه فی الذریعهٔ و الشافی غیر مطابق للحکایهٔ».

[۴۷۰] (۱)- قید« غیری» اگرچه در عبارت آنان مطرح نشده ولی حتماً باید درنظر گرفته شود، زیرا وجوب مورد بحث ما وجوب غیری است.

[۴۷۱] (۲)- این قول را محقّق رشتی در بدائع الافکار،(ص ۳۵۵) مطرح کرده و استدلال در ارتباط با آن را از عضدی و ابن

حاجب نقل کرده است.

[۴۷۲] (۱)- وسائل الشيعة، ج ۳(باب ۲ من أبواب لباس المصلّى، ح ۷)

[۴۷۳] (۱)- كفاية الاصول، ج ۱، ص ۲۰۳- ۲۰۵

[۴۷۴] (۱)- مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۴۱۵ و ۴۱۶؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۰۶- ۱۰۸ و تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۲۸۲ و ۲۸۳

[۴۷۵] (۲)- اگرچه ما این کلام مشهور را نپذیرفتیم ولی در اینجا به یک جهتش می‌خواهیم استشهاد کنیم.

[۴۷۶] (۱)- البته ایشان به کراهت تعبیر کرده ولی مقصود همان مبغوضیت و حرمت غیریه است. به تعبیر دیگر: در اینجا کراهت، به‌معنای لغوی آن می‌باشد نه به‌معنای اصطلاحی.

[۴۷۷] (۲)- این مطلب را مرحوم حائری مطرح نکرده‌اند ولی لازمه کلام ایشان یک چنین معنایی است.

[۴۷۸] (۱)- چون کلام ایشان در این زمینه خیلی روشن نیست.

[۴۷۹] (۲)- درر الفوائد، ص ۱۳۰- ۱۳۲

[۴۸۰] (۳)- بنابراین که تکلیف به آن متعلّق شود. مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۴۱۶ و ۴۱۷؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۱۰۸- ۱۰۹ و تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۲۸۳ و ۲۸۴

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فی سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در

نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی

اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹